SAN AGUSTÍN

El Doctor de la Gracia contra el Mal

E. A. Dal Maschio



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Nataliya Hora/Shutterstock.com (pág. 25), pcruciatti/
Shutterstock.com (pág. 33), Oleg Golovnev/Shutterstock.com (pág. 106), Flizzz
(pág. 105), jorisvo/Shutterstock.com (pág. 115).

Depósito legal: B 1945 - 2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

San Agustín

El Doctor de la Gracia contra el Mal

E. A. Dal Maschio

CONTENIDO

Me preguntaba entonces: «¿Quién me ha creado? ¿No ha sido en verdad Dios, que no solo es bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde surge entonces mi asentimiento al mal y la resistencia que ofrezco al bien? ¿Acaso es así para ser castigado con justas penas? ¿Quién ha sembrado en mí esta semilla de infelicidad, si yo soy íntegramente obra de mi dulce Señor? Y aun si fuera yo una criatura del Diablo, ¿de dónde viene el Diablo?»

San Agustín, *Confesiones*, VII, iii.

Abreviaturas de las obras de san Agustín citadas en el libro

Abreviatura	**Título original**	**Título en español**
Confess.	*Confessionum*	*Confesiones*
De ord.	*De ordine*	*El orden*
C. Faust.	*Contra Faustum Manichaeum*	*Réplica a Fausto, el maniqueo*
C. ep. Man. Fund.	*Contra ep. Manichaei quam vocant fundamenti*	*Réplica a la carta de Manís, llamada «del Fundamento»*
Enarr. in Ps	*Enarrationes in psalmos*	*Comentarios a los salmos*
Ep.	*Epistulae*	*Cartas*
C. Ep. Parm.	*Contra epistolam Parmeniani*	*Réplica a la carta de Parmeniano*
De nupt. et conc.	*De nuptiis et concupiscentia*	*El matrimonio y la concupiscencia*
C. Iul. imp.	*Contra Iulianum opus imperfectum*	*Réplica a Juliano (obra inacabada)*
De cath. rud.	*De cathechizandis rudibus*	*La catequesis a principiantes*
De civ. Dei	*De civitate Dei*	*La Ciudad de Dios*

Nisi credideritis, non intelligetis

«Si no creéis, no comprenderéis.» Esta sentencia, resultado de la traducción libre de un versículo del libro de Isaías (que en su interpretación alternativa reza *nisi credideritis, non permanebetis*, «si no creéis, no subsistiréis»[1]), sintetiza el espíritu que impregna todo el pensamiento cristiano durante la Edad Media. Y, a efectos de este libro, constituye también el presupuesto sobre el que se articula la reflexión de san Agustín, el obispo de Hipona que se convertiría junto a Pablo en una de las dos personalidades más determinantes en la evolución del cristianismo en sus orígenes (*e non solo*). Nacido en la provincia romana de Numidia en las postrimerías del imperio, san Agustín representa una figura peculiar en la historia de las ideas, tanto por el alcance y las repercusiones que acabó por tener su pensamiento, como por las condiciones en las que este se desarrolló. Desde su remota diócesis norteafricana, alejado por lo tanto de los grandes hervideros culturales de la época, este antiguo profesor de retórica y seguidor del maniqueísmo alumbró, tras su conversión al cristianismo, una mo-

1 Is 7, 9.

numental producción teológica y doctrinal con la que se sentaron las bases de algunos de los esquemas conceptuales que han moldeado decisivamente la cultura occidental hasta nuestros días. Sin embargo, las potencialidades y limitaciones de dicha obra solo pueden ser cabalmente ponderadas si no se pierde de vista la máxima con la que abríamos este capítulo, y que el mismo san Agustín recogió en numerosos escritos. Así pues, resulta necesario detenernos brevemente en ella para poder enfrentarnos en condiciones al pensamiento del obispo.

Lo primero que nos llama la atención de la sentencia es que parece invertir el orden que solemos considerar normal en la secuencia del razonamiento: a partir de los diversos argumentos, datos y evidencias disponibles, ponemos en juego nuestra razón para extraer una conclusión u otra a la luz de aquellos. Aquí no, aquí primero viene la verdad y después su comprensión intelectual. Este proceder, al que desde el ámbito de la argumentación racional acusaríamos de ilegitimidad, resulta en cierto sentido lógico si tomamos la perspectiva del creyente (y no cabe duda de que san Agustín lo fue). Unos y otros, creyentes y no creyentes, coincidiremos en que conocer significa alcanzar la verdad, y en que afirmar lo falso significa incurrir en el error, en la ignorancia. Hasta aquí estaríamos todos de acuerdo. La diferencia sustancial radica en que para el creyente ya estamos en posesión de la verdad (nos ha sido revelada en las Escrituras), por lo que el papel de la razón no puede ser el de descubrirla (¡y mucho menos refutarla!). En pocas palabras, para el cristianismo la argumentación racional no es un camino hacia la verdad, sino desde ella. Erraríamos el tiro si buscáramos en las reflexiones agustinianas (o en toda la filosofía cristiana medieval, con sus abundantes «demostraciones» de la existencia de Dios) una secuencia de argumentos de la que se deduzcan racionalmente sus conclusiones, como sucede en una demostración

lógica o matemática. El objetivo no es demostrar la verdad, que es incuestionable, sino iluminarla, mostrar también la racionalidad de la misma. Tal es el sentido auténtico del *nisi credideritis, non intelligetis*. En consecuencia, el pensamiento de san Agustín puede parecernos una enorme *petitio principii* en el que las respuestas ya están dadas de antemano, como si jugáramos una partida con las cartas marcadas. Tal impresión estaría sin duda sobradamente fundada. Lo importante es que no olvidemos que es el resultado de una decisión deliberada y que, desde su perspectiva, no podía haber sido de otra manera.

¿Qué sentido tiene, entonces, incluir a san Agustín en una historia de la filosofía? O, dicho de otra manera, ¿fue san Agustín un filósofo? No es fácil dar una respuesta unívoca a estas cuestiones, pero tanto la una como la otra nos remiten a la cuestión de qué es la filosofía (o qué entendemos por ella), cuáles son sus criterios de demarcación. Sin pretender formular una definición completa y definitiva de la disciplina (algo que supera con mucho el propósito de este libro y el espacio disponible), el dirigir la mirada hacia su historia puede proporcionarnos pistas acerca de algunos de sus constitutivos esenciales. Es ya una convención ubicar el nacimiento de la filosofía en las costas de Jonia durante el siglo VI a. C. Lo que distingue a los Tales, Anaximandros y Anaxímenes varios y convierte su pensamiento en un hito en la historia de la humanidad es que por primera vez el hombre se enfrenta a la comprensión de la realidad con el único auxilio de la razón, renunciando a apelar a la autoridad de la tradición o a explicaciones míticas y sobrenaturales. Si esto es así, uno de los aspectos definitorios que distinguiría a la actividad filosófica es la búsqueda de la verdad a partir de la argumentación racional. Parece que estamos en las antípodas del *nisi credideritis, non intelligetis*. ¿Cómo es posible explicar, en tal caso, la vieja costumbre no ya de incluir al bueno de san Agustín en la historia de la filosofía, sino de considerarlo incluso

una de sus figuras más destacadas? Paradójicamente, a pesar de que la condición de filósofo de san Agustín se nos antoje discutible, existen dos buenas razones para justificar su posición privilegiada en la historia de la disciplina.

Si ampliamos un poco nuestro radio de acción, y pasamos de la historia de la filosofía a la historia del pensamiento, desaparecen de inmediato todas las reservas a incluir en ella la obra de san Agustín. Para el eminente teólogo suizo Hans Küng, poco o nada sospechoso de dogmatismo, «entre Pablo y Lutero no se dio en la historia de la cristiandad una figura que ejerciera, sobre la teología y sobre la iglesia, una influencia mayor que la de san Agustín».[2] Como veremos en las siguientes páginas, en su obra encontramos el origen y las claves para entender la configuración del cristianismo occidental y de la Iglesia hasta nuestros días, desde la adopción del platonismo como marco filosófico «oficial», hasta la comprensión de la gracia o la actitud hacia la sexualidad humana. Y resultaría difícil minimizar el rol desempeñando por el cristianismo a lo largo de los siglos en el moldeamiento y la orientación de toda la tradición filosófica y cultural de Occidente. Así pues y por la mera aplicación del principio de transitividad, si san Agustín ha sido determinante en la historia del cristianismo, y el cristianismo ha sido determinante en la historia del pensamiento (como hecho objetivo, independientemente de lo que de él se piense), san Agustín ha sido determinante en la historia del pensamiento.

Sin duda habrá alguien a quien la importancia histórica de unas doctrinas le parezca un motivo poco relevante para su inclusión en la historia del pensamiento. Durante siglos se recurrió a la violencia para suprimir la disensión de herejes y no creyentes (algo de lo que, por cierto, san Agustín fue el primer teórico), pero no por eso con-

[2] Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia.*

sideramos la represión como una gran contribución al debate de las ideas. El éxito terrenal de una concepción poco o nada tiene que decirnos sobre sus méritos intelectuales. Pero es que también desde una perspectiva no histórica puede justificarse el protagonismo filosófico del obispo de Hipona. Si bien es cierto que en su obra las respuestas vienen dadas de antemano, no es menos cierto que, en su elucidación racional, san Agustín alumbra categorías y conceptos de indudable profundidad filosófica. Baste mencionar a este respecto el análisis de la voluntad y de su centralidad en el proceso de decisión moral, un aspecto obviado hasta entonces por el ingenuo intelectualismo ético característico de la filosofía antigua.

Con lo dicho hasta aquí, esperamos haber justificado la inclusión de san Agustín en la historia de la filosofía, porque será precisamente desde esta desde donde nos acercaremos a su reflexión, condicionando así la selección y el enfoque de los temas tratados. De entre la ingente producción agustiniana, concentraremos nuestra atención en los aspectos que tienen vigencia y relevancia para el pensamiento, sin más adjetivos. Es decir, en aquellas cuestiones en las que el Padre de la Iglesia tiene algo que decir al lector en tanto que ser humano, con independencia de su posición confesional (católico, ortodoxo, musulmán, agnóstico o ateo). Con eso se explica que cuestiones como la de la comprensión de la naturaleza trinitaria de Dios, de enorme centralidad en la obra del obispo y en la historia de la doctrina cristiana, no tengan espacio en este libro, pues poco o nada aportan al lector no cristiano. En definitiva, quien busque una lectura apologética o doctrinal de su obra no la encontrará aquí.

Desde esta perspectiva, tres son los pilares que constituyen el telón de fondo sobre el que se desarrolla todo el pensamiento de san Agustín. El primero de ellos, en torno al que gira toda su biografía intelectual, es el de la aterradora presencia del mal, cuya aplastante

evidencia se convierte en el principal desafío para la razón. Epidemias, muerte, hambrunas, desastres naturales... ¿Cómo es posible explicar tanto sufrimiento? Y, en la esfera humana, violencias, vicios, mentiras... ¿Cuál es el origen de la maldad? En cierta medida, toda la reflexión agustiniana está consagrada a hallar respuesta al interrogante que nos plantea la existencia del mal, tanto en su vertiente «cósmica» como en la moral.

No debe extrañarnos que la insidiosa tentación del mal, que el obispo sintió de forma punzante en sus propias carnes, provocara una profunda angustia existencial en alguien tan necesitado de certezas como san Agustín. Alguien para quien la felicidad solo podía residir en la posesión de la verdad, y no en su búsqueda, como afirmó ya en una de sus obras más tempranas (el *Contra Academicos*). Y será en el cristianismo, especialmente en su versión paulina, donde hallará las certidumbres que su espíritu anhelaba, en particular en la doctrina de la gracia. En este concepto encontró nuestro protagonista la clave con la que dar razón de la aparente inexplicabilidad del mal, convirtiéndola en el adagio que impregnará, cada vez con tintes más funestos, todo su pensamiento. Tal fue la importancia que adquirió en el edificio doctrinal del obispo, que este acabaría pasando a la historia con el apelativo de «el doctor de la gracia».

Sin embargo, podría argumentarse que la inescrutabilidad de la gracia y la predestinación está lejos de proporcionar las certezas tan ansiadas por san Agustín. Pero no para alguien que, en el fondo, había encontrado un firme asidero en el que afianzar su propio carácter de elegido. A pesar de las ocasionales declaraciones en sentido contrario, no hay duda de que san Agustín habla con el convencimiento de estar en el lado de los justos. Una seguridad que le proporciona el tercer pilar sobre el que construye el edificio de su pensamiento: la autoridad de la Iglesia. Siguiendo los designios divinos, el mensaje de Dios se ha

materializado en la institución de la Iglesia, «fundada por Cristo, llevada adelante por obra de los apóstoles en una sucesión garantizada de sucesiones hasta nuestros días y extendida por todo el mundo».[3] Una institución que como tal se convierte en depositaria de la verdad y en criterio último de santidad. Tanto, que san Agustín llegará a afirmar que «no creería en el Evangelio si no me empujara a ello la autoridad de la Iglesia católica».[4]

En un ejercicio de simplificación extrema, podríamos decir que el pensamiento de san Agustín encuentra en la doctrina de la gracia, fundada y avalada por la autoridad de la Iglesia, la respuesta a la presencia del mal. Pero ese pensamiento no se desarrolla de forma sistemática, como la progresiva articulación de un plan conceptual que se despliega a lo largo de una serie de obras. San Agustín no fue un filósofo «de sistema», que se hubiera propuesto ofrecer al mundo una cosmovisión cerrada y acabada; san Agustín fue un obispo, una de las personalidades más destacadas en la jerarquía de una institución, la Iglesia, que se hallaba entonces en pleno proceso de construcción y consolidación.

Así pues, el eje de su actividad no lo constituyó la contemplación, como quizás le habría gustado, sino la labor pastoral y la defensa de la institución de la que era miembro frente a los ataques de otras formas de ideología o religiosidad, con las que competía por la supremacía. Y es en el curso de esas diatribas en las que el obispo de Hipona fue alumbrando los diversos conceptos y doctrinas que le otorgarían la fama. Como explicaremos en el siguiente capítulo, hay pocos pensadores en la historia cuya producción intelectual haya ido tan a la par de su periplo existencial. Fieles al espíritu de lo que fue su vida, las

3 San Agustín, *C. Faust.*, XVIII, 2.
4 San Agustín, *C. ep. Man. Fund.*, 5, 6.

diversas cuestiones que abordaremos serán tratadas en el marco de las polémicas que lo enfrentaron a sus sucesivos «enemigos», lo que nos permitirá además asistir a la evolución de su pensamiento. En la superación de la influencia maniquea se producirá la integración de la filosofía platónica en el cristianismo y la explicación de la naturaleza del mal, anticipando ya algunas consideraciones sobre la gracia y la voluntad. En el combate del cisma donatista se afirmará la incuestionabilidad de la autoridad de la Iglesia. Frente a los pelagianos, se ahondará en la centralidad de la gracia, con el desarrollo de sus concepciones acerca del pecado original, el libre albedrío y la predestinación. Las críticas paganas al cristianismo, motivadas por el saqueo de Roma en el año 410, inspirarán la composición de *La Ciudad de Dios*, en la que plasmó su filosofía de la historia y el rol de la Iglesia en ella. Tomándolas en su conjunto, obtendremos la imagen de un pensamiento vivo, idéntico en su esencia pero en permanente evolución, que nos permitirá iluminar aspectos fundamentales de nuestra tradición cultural.

Substratum

Es ya una convención el considerar que el estudio del contexto en el que se desarrolló la vida de un creador (ya sea filósofo, científico o literato) proporciona claves que resultan de utilidad inestimable para comprender y apreciar su obra, afinar las interpretaciones y evitar errores y anacronismos. En el caso de la filosofía, que es el que nos ocupa, las reflexiones de los grandes pensadores no surgen espontáneamente en un vacío cultural, sino que nacen como resultado de un proceso de diálogo con el pasado y con el presente en el que el filósofo engendra su obra: un hábitat que deja notar su influencia tanto en la selección de las cuestiones que se plantean como en el instrumental conceptual y terminológico con el que se construyen las respuestas. Nada más lejos de nuestra intención que el reducir toda creación intelectual a un mero resultado de la interacción de elementos culturales, materiales y biográficos, sino simplemente recordar la doble paternidad que contribuye a su alumbramiento. Siguiendo con el símil, toda filosofía es hija a la vez de su autor y de unas circunstancias, independientemente de que unas se parezcan más a papá y otras a mamá. Esta consideración, no por sabida menos relevante, es primordial en

el caso de san Agustín, como prueba el hecho de que una de las obras más estudiadas de este pensador sea precisamente su peculiar autobiografía (las *Confesiones*).

Y es que no es fácil para el lector contemporáneo hacerse una idea cabal de la importancia de las circunstancias históricas y vitales que rodearon la existencia de san Agustín y cristalizaron en su pensamiento. Su vida se desarrolla en un tormentoso período de crisis y descomposición, en el que difícilmente podían coincidir un mayor número de acontecimientos decisivos. En el plano político, la división y el desmoronamiento del Imperio romano en Occidente, cuyo espacio será ocupado (con todas sus consecuencias) por los pueblos bárbaros del norte. En el cultural, la difusión y afirmación de una antaño pequeña «secta oriental», el cristianismo, que en menos de un siglo pasará de religión perseguida a religión oficial y perseguidora.

Como consecuencia de todo ello, el obispo de Hipona tuvo el raro privilegio de ser testigo y protagonista de uno de los contados cambios de época que jalonan la historia de Occidente: Agustín nace y crece en la Antigüedad, y muere en los albores del mundo medieval. Su reflexión es en consecuencia un pensamiento de transición, lo que hace que sea considerado el último gran exponente de la cultura antigua y a la vez fundamento del nuevo paradigma cultural de la Edad Media.

Numidia

Aurelius Agustinus nació el 13 de noviembre de 354 en Tagaste (actual Souk Ahras, Argelia), una pequeña localidad situada en el interior de la Numidia romana, a unos 270 kilómetros de distancia de Cartago. Su padre se llamaba Patricio, un «ciudadano más bien modesto» de

Tagaste, del que san Agustín nos proporciona escasa información. Lo poco que sabemos de él es que era un pagano (se convirtió al cristianismo poco antes de su muerte) de carácter fuerte, cuyo principal objetivo en la vida no fue otro sino el de esforzarse para que su hijo recibiese la mejor educación posible, asegurándose así una carrera de éxito que le permitiera elevarse por encima de las humildes condiciones de su familia. Para ello, Patricio no dudó en valerse de la relación que tenía con un potentado local, Romaniano, quien contribuiría a costear los estudios e impulsar la carrera del joven Agustín. Sin embargo, no cabe duda de que la condición de pagano de su padre pesó más que los desvelos por el hijo,[5] pues san Agustín apenas lo menciona en sus *Confesiones* y pasa sobre su muerte casi de puntillas: la única noticia que nos da del suceso la encontramos en el libro III de las *Confesiones*, cuando al hablar de la impresión que le causó la lectura del *Hortensio* de Cicerón, añade: «tenía entonces dieciocho años y mi padre había muerto dos años antes». El tratamiento deparado al padre es aún más llamativo si lo comparamos con las numerosas páginas que el futuro obispo de Hipona dedica, en el libro IV de la misma obra, a plasmar el desamparo, el dolor y la angustia que le provocó la muerte de un amigo anónimo:

> La angustia envolvió en tinieblas mi corazón. Todo objeto donde posaba la mirada se teñía de muerte, mi patria se había convertido en un tormento, y mi casa paterna en fuente de infelicidad. Su ausencia había transformado en tortura todas las cosas que habíamos com-

[5] «Todos hacían grandes alabanzas de mi padre, un hombre que gastaba más de cuanto permitía el patrimonio familiar para enviar a su hijo a estudiar a una ciudad lejana. No pocos ciudadanos muchos más ricos que él no hacían por sus hijos semejantes sacrificios. Pero ese mismo padre no se preocupaba de que yo creciera ante ti o de si era casto.» (*Confesiones*, II, iii, 5).

partido. Mis ojos esperaban verlo en todas partes, sin encontrarlo, y odiaba el mundo entero porque ya no lo poseía y no podía responderme: «pronto vendrá», como cuando se ausentaba en vida. Yo mismo me había convertido en un gran enigma para mí. Interrogaba a mi alma por el motivo de mi tristeza y de mi turbación, pero ella no era capaz de darme respuesta alguna.

No menos llamativo es el contraste entre la indiferencia por el padre y la veneración que san Agustín siente por Mónica, su madre. A partir del retrato que hizo de ella en las *Confesiones*, Mónica se ha convertido en el prototipo y encarnación del ideal de madre cristiana: educada en el seno de una familia profundamente creyente, Mónica se nos presenta como ejemplo de devoción y de fe incuestionada e incuestionable, como esposa sumisa que soporta con abnegación los estallidos de ira del marido, pero sobre todo como madre entregada cuya mayor preocupación es velar por la probidad espiritual (católica) de sus vástagos. Si las *Confesiones* constituyen el relato autobiográfico de un camino de conversión espiritual, no es de extrañar que Mónica sea la otra protagonista indiscutible del texto, pues para san Agustín la piedad y perseverancia de su madre fueron determinantes en su camino hacia la verdad. Para acabar con los parentescos, la familia de Agustín la integraba al menos un hermano (Navigio) y quizás dos hermanas, cuyos nombres desconocemos.

Si ampliamos el radio de nuestra mirada más allá del estrecho círculo familiar, el escenario de fondo en el que creció san Agustín (y donde a la postre transcurriría casi toda su vida) es el de una remota provincia del tardo Imperio romano: Numidia. Remota no tanto en términos geográficos (se corresponde aproximadamente con el actual Túnez y los territorios fronterizos con Argelia), sino por su rol periférico en la historia del Imperio. A diferencia de las provincias

del Mediterráneo oriental (Grecia, Asia, Siria, Egipto...), que siempre mantuvieron su carácter de grandes centros económicos, comerciales y culturales del Imperio, o de la propia Hispania, de donde surgirían tres de los más influyentes emperadores romanos (Trajano, Adriano y Teodosio), la Numidia romana no pasó de ser, en sus mejores épocas, una próspera y bucólica provincia agrícola, granero de la siempre hambrienta Roma, pero alejada de las disputas y corrientes filosóficas o literarias en ebullición. En este sentido, conviene recordar que san Agustín fue, en su literalidad, un provinciano, y provinciano fue el entorno en el que se educó y donde se gestó el grueso de su pensamiento.[6]

Por si fuera poco, los fastos y el esplendor del glorioso pasado se habían desvanecido, y hacía ya décadas (o incluso siglos) que el otrora poderoso Imperio romano se deslizaba lentamente por la pendiente que lo conduciría a la larga a su descomposición y caída. Roma había alcanzado su máxima extensión en el lejano 117 d. C., con las campañas de Trajano en Dacia y Mesopotamia, y su éxito había sido gestionado con sabiduría por los tres emperadores que le sucedieron, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, quienes con el propio Trajano y con Nerva pasaron a la historia como los «cinco emperadores buenos».

No obstante, con ello la expansión de Roma había alcanzado también los límites que le imponían la estructura institucional del Imperio y los condicionantes tecnológicos de la época (transportes, comunicaciones...); en los casi tres siglos que siguieron a las conquistas de Trajano, el esfuerzo militar del Imperio fue casi exclusivamente defensivo, y no se añadieron (cuanto menos de forma duradera) nuevos

6 «San Agustín siempre fue un cosmopolita fracasado». Peter Brown, *Augustine of Hippo*, cap. XXIV.

territorios bajo su dominio. En una sociedad eminentemente agrícola (como lo fueron todas hasta el siglo xx) y en la que escaseaba el progreso técnico (como lo fueron en su mayoría las de la Antigüedad), las conquistas proporcionaban el principal estímulo económico para el crecimiento: nuevas tierras de cultivo y mano de obra para los campos (esclavos). En consecuencia, el final de la política expansionista significó igualmente el estancamiento económico para un Imperio que de todas formas debía mantener un poderoso ejército con el que hacer frente a las crecientes amenazas que se multiplicaban a lo largo y ancho de sus extensas fronteras. Las semillas de la decadencia política del Imperio también se habían sembrado en el remoto pasado. La profesionalización del ejército, promovida por Mario en el siglo I a. C., y la institución de la guardia pretoriana por parte de Augusto, convirtieron paulatinamente a las legiones en las auténticas protagonistas de la lucha por el poder. Bastión y garante del orden imperial, las legiones fueron las que encumbraron y derrocaron emperadores durante los dos siglos anteriores a la caída del Imperio.

Como no podía ser de otra manera, la Numidia natal de san Agustín no había sido ajena al proceso de declive económico, político y cultural del tardo Imperio. El estancamiento económico había provocado la decadencia de los centros urbanos y la progresiva ruralización de la sociedad, dividida entre unos pocos y poderosos grandes propietarios de tierras, y la gran masa campesina próxima a la miseria. En el ámbito político, el emperador y las intrigas políticas de la gran Roma eran cada vez más una realidad distante y extraña, cuyo único reflejo visible era la brutalidad y la codicia de los funcionarios imperiales allí destinados. Por último, y de forma más significativa en lo que nos concierne, la vida cultural y educativa había perdido todo su vigor y empuje creativo, degenerando hacia formas de barroquismo que no paraban de reproducir y recrearse en las glorias literarias y retóricas del pasado.

Es en este ambiente de miseria y escasas perspectivas de progreso personal en el que Patricio y Mónica engendraron a su pequeño Agustín. No debe pues extrañarnos que su principal preocupación, casi obsesión, fuera la de asegurar para su hijo una esmerada educación que le abriera las puertas de un futuro mejor. Tras unos primeros años de estudio en Tagaste, el joven Agustín fue enviado para proseguir su formación a la cercana localidad de Madaura, de donde tuvo que regresar al cabo de un año debido a las estrecheces económicas de la familia. Sus padres consiguieron enviarlo un año más tarde a la gran Cartago gracias al apoyo económico del ya mencionado Romaniano. La formación que recibió Agustín tanto en uno como en otro lugar era un reflejo de la provinciana sociedad africana; el principal objetivo de su sistema educativo era el de proveer de profesionales bregados en el «arte de la palabra» (oradores, maestros de retórica y abogados) a los altos estamentos de la sociedad del Imperio. Como consecuencia de ello, la formación impartida se caracterizaba por el perfeccionismo (sin excluir las debidas dosis de violencia sobre los estudiantes), el recurso a la memorización y un enfoque eminentemente literario: los contenidos científicos, filosóficos o históricos brillaban por su ausencia. Las virtudes y carencias de la educación recibida tuvieron consecuencias duraderas en el desarrollo del pensamiento de san Agustín. De entrada, y de forma muy significativa, Agustín será «el único filósofo latino de la Antigüedad que prácticamente desconocerá el griego»[7], lo cual no es una cuestión menor, si se piensa que a lo largo de todo el Imperio el griego siguió siendo la lengua del saber y, sobre todo, de la ciencia y la filosofía. En comparación con muchos de sus predecesores y no pocos de sus contemporáneos, san

[7] Peter Brown, *op. cit.* cap. III. El gran historiador francés Henri-Irénée Marrou también subraya este fundamental aspecto del bagaje cultural de san Agustín: «La cultura de san Agustín es sin duda, en lo esencial si no en su totalidad, de lengua latina» (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*).

Agustín disfrutó de un conocimiento más bien escaso y por lo general indirecto de las grandes filosofías del pasado. Como contrapartida, la educación recibida le proporcionó el arsenal retórico del que se serviría sin miramientos en las polémicas teológicas con sus adversarios, y en su actividad pastoral (sermones) y propagandística.

La primera conversión. Agustín el maniqueo

Tras transcurrir sus primeros diecisiete años de vida en la pequeña y remota Tagaste, la llegada a la gran Cartago, donde un joven sin la vigilancia paterna podía hallar todo tipo de distracciones para el cuerpo y el espíritu, hubo de causar una profunda impresión en Agustín, como él mismo nos relata en las *Confesiones*: «Arribé a Cartago, y por doquier retumbaban en torno a mí un hervidero de amores pecaminosos. Yo aún no amaba, pero ya deseaba amar [...]. El amar y el ser amado me resultaba la cosa más dulce, sobre todo si podía también disfrutar del cuerpo de la persona amada. Y así contaminaba el manantial de la amistad con la suciedad de la concupiscencia, oscureciendo su candor con la lujuria del Tártaro».[8] Sin embargo, no conviene prestar demasiado crédito a las hagiografías en las que se nos presenta la vida del santo antes de la salvífica conversión como la de un libertino desenfrenado. Más allá del impacto inicial, del descubrimiento de los placeres de la carne y de su afición por los espectáculos teatrales, nada hay que justifique el retrato de san Agustín en Cartago como el de un Casanova de la Antigüedad.

En esos años se produjeron dos acontecimientos que tuvieron graves repercusiones en la biografía personal e intelectual de san Agustín.

---

8 San Agustín, *Confesiones*, III, i, 1.



El estilo de vida que descubrió en la gran Cartago causó una honda impresión en el joven y provinciano san Agustín. En la imagen, ruinas romanas de Cartago, en el actual Túnez.

En lo personal, el futuro obispo conoció a la mujer con la que compartiría los siguientes quince años de su vida, y la que le daría a su único y amado hijo, Adeodato. Esta misteriosa figura constituye la máxima expresión de la nada inocente tendencia del santo a cubrir de silencio a determinados personajes de su biografía: a pesar de los largos años de vida en común y de ser la madre de su hijo, poco o nada más dice san Agustín de ella. Incluso su nombre permanece oculto.[9] En el ámbito intelectual, durante su estancia en Cartago se produce primero una relevación y más tarde un encuentro que cambiarán de forma decisiva el rumbo de la vida de san Agustín. La revelación no es otra

9 «Por aquellos años tuve yo una mujer, no por vía de lo que se conoce como matrimonio legítimo, sino hallada en el vagar errático de mi pasión insensata.» (*Confesiones*, IV, ii, 2).

que la lectura del *Hortensio*, una obra perdida de Cicerón en la que el orador y político latino realizaba una exhortación a la filosofía:

> fue precisamente el curso normal de mis estudios el que me condujo al libro de un tal Cicerón [...]. Este libro, que lleva por título *Hortensio*, contiene una invitación a la filosofía. Debo confesar que su lectura cambió mis formas de sentir, las oraciones que te dirigía, Señor, y despertó en mi seno nuevos anhelos y nuevos deseos. De repente toda esperanza vana se me apareció vil ante mis ojos, y mi corazón empezó a desear con inaudito ardor la sabiduría inmortal.[10]

Con el espíritu enardecido por la invitación de Cicerón a buscar la sabiduría, san Agustín encaminó sus primeros pasos en pos de la verdad hacia la lectura de las Sagradas Escrituras, como no podía ser de otra manera en alguien que había sido amamantado por la pía religiosidad materna. Pero las contradicciones, la crueldad y el carácter fantasioso del texto no tardaron en decepcionar y parecer ridículos al joven filósofo. Tras la decepción, Agustín halló por fin las certezas que su alma buscaba en las doctrinas pseudofilosóficas de una secta oriental que había cosechado un notable éxito entre los espíritus más elevados del tardo imperio: los maniqueos. En particular, las doctrinas maniqueas se le aparecieron como un bálsamo con el que dar respuesta a la pregunta que le angustiaba desde su conversión en búsqueda de la verdad: ¿cuál es el origen de nuestras malas acciones?

Dejaremos para más adelante la exposición de las doctrinas maniqueas. De momento lo que nos interesa desde el punto de vista biográfico es dejar constancia de los cerca de nueve años durante los cuales

10 San Agustín, *Confesiones*, III, vii.

san Agustín fue miembro de la secta en condición de «oyente» (algo así como un catecúmeno para el cristianismo). Fue un período de su vida que le dejaría un importantísimo legado conceptual imprescindible para entender su obra posterior, tanto por el protagonismo de estas doctrinas como rival a combatir en los numerosos escritos polémicos del ya obispo católico, como por el influjo subyacente del que san Agustín nunca se liberó del todo.

Tras la etapa de estudio en Cartago, en el año 375 san Agustín regresó brevemente a su Tagaste natal, donde le recibió horrorizada su devota madre, que acabó por echarle de casa. Una reacción que no debe extrañarnos, si recordamos que Mónica era una pía mujer de pueblo cuyo vástago volvía de la gran ciudad con la cabeza repleta de ideas irreverentes y revolucionarias (para que nos hagamos una idea, hay quien ha definido a los maniqueos como «los "bolcheviques" del siglo cuarto»[11]).

Al año siguiente, de vuelta a Cartago y rodeado por su círculo de amigos maniqueos, el joven Agustín abrió una escuela de retórica hasta que la escasa disciplina y el poco interés demostrado por sus alumnos acabaron por convencerle de la conveniencia de probar suerte en Roma, hacia donde partió siguiendo los pasos de su amigo Alipio (año 383). No resultó mucho más satisfactoria su experiencia docente en la antigua capital del Imperio, pues la indolencia de los alumnos púnicos se vio sustituida por la fea costumbre de los estudiantes romanos de no pagar sus lecciones. Tras apenas un año, san Agustín volvió a hacer las maletas para dirigirse esta vez a Milán, donde había conseguido una plaza de profesor gracias a la intermediación de Símaco, el Prefecto de la Ciudad. Sin embargo, los dos años que van desde sus últimos meses en Cartago hasta su llegada a Milán no solo están marcados por

---

11 Peter Brown, *op. cit.*, cap. 5.

El profeta Mani

Mani nació el 14 de abril de 216 d. C. en Babilonia, región por aquel entonces englobada en el poderoso imperio sasánida, que se extendía desde las fronteras orientales del Imperio romano hasta los confines occidentales de la India, en los territorios que hoy ocupan países como Irak, Irán, Afganistán y Pakistán. Tras oír durante tres días consecutivos unas voces, su padre Patek se había convertido a la secta gnóstica judeocristiana de los elkesaftas, en cuyo seno fue educado el joven Mani desde los cuatro hasta los veinte años. Sin embargo, dos revelaciones llevaron a Mani a abandonar la comunidad religiosa de su padre e iniciar su propia predicación. La primera se produjo cuando el profeta había cumplido doce años: un ángel se le apareció para transmitirle los mensajes del «Rey del paraíso de las luces» (el Dios bueno del maniqueísmo). En la segunda, doce años más tarde, se le conminaba a «manifestarte públicamente y proclamar en voz alta tu doctrina» (240 d. C.).

Mani atravesó el imperio sasánida para llegar hasta la India, donde residió durante unos dos o tres años. Es probable que allí recibiera el influjo de la espiritualidad india. Ya de vuelta a Persia, se presentó ante el rey sasánida Sapor I, quien, fascinado por las doctrinas del joven profeta, le concedió el permiso para predicar en el imperio. Durante los treinta años siguientes hasta la muerte de Sapor I, Mani y sus discípulos llevaron a cabo una intensa labor de proselitismo y predicación, difundiendo las ideas de la nueva religión no solo a lo largo y ancho de toda Persia, sino también más allá de los confines del imperio.

Pero la muerte de Sapor en 272 iba a significar el comienzo de la caída en desgracia del profeta. El poderoso clero mazdeísta aprovechó el ascenso al trono de Bahram I para condenar la predicación maniquea, y su profeta fue apresado y expuesto a un calvario de veintiséis días hasta su muerte, el 26 de febrero del año 277. Su cuerpo fue despedazado, su cabeza expuesta en la puerta de la ciudad y su cuerpo entregado a los perros.

A pesar de la persecución a la que fue sometido el maniqueísmo en los territorios sasánidas, las semillas sembradas por largos años de predicación iban a dar frutos duraderos. Su éxito en el occidente romano (y después cristiano) está atestiguado por una carta escrita por el emperador Diocleciano a su procónsul en África, en la que muestra su preocupación por la difusión de una nueva religión persa (302), por la obra de san Agustín (maniqueo durante nueve años), y por la aprobación de dos edictos anti-maniqueos, en 372 y 445. Los seguirían años de implacables persecuciones, ya en época cristiana, que sin embargo no lograrían extirpar completamente las enseñanzas maniqueas. Su rastro nos lleva hasta la secta medieval de los bogomilos, que pervivió en los Balcanes (Bulgaria, Serbia y Croacia) hasta bien entrado el siglo XV, y cuyas doctrinas parecen ser la base del movimiento cátaro del siglo XII. No fue menor su difusión por el lejano Oriente, donde las doctrinas maniqueas se expandieron por los territorios de Asia Central hasta llegar a China: el maniqueísmo fue adoptado como religión oficial por el Imperio uigur en el siglo VIII, y en China pervivieron comunidades maniqueas hasta el siglo XIV de nuestra era.

una sucesión de mudanzas «físicas», sino también (y de forma mucho más relevante) por el inicio de la fundamental «mudanza» ideológica que marcará el punto de inflexión en la vida de san Agustín.

En esos años, en efecto, se empiezan a resquebrajar las convicciones maniqueas del entonces profesor de retórica. A ello contribuye la decepcionante entrevista en Cartago con Fausto, una de las figuras más reverenciadas y veneradas del maniqueísmo de la época, y el contraste entre las fantasiosas teorías físicas maniqueas y las explicaciones más racionales y sensatas que san Agustín descubrió en las obras de los grandes filósofos:

comparando las abundantes fábulas de los maniqueos, me parecían mucho más probables las teorías de los filósofos. [...] Muchas fueron las nociones correctas que alcanzaron sobre el mundo creado, y que yo aprendí. De ellas me ofrecían pruebas racionales y cálculos, y estaban avaladas por la sucesión de las estaciones y el testimonio visible de los astros. No podía sino compararlas con las numerosas y delirantes sentencias de Mani al respecto, que no eran capaces de explicar racionalmente ni los solsticios ni los equinoccios, ni los eclipses celestes ni ningún otro de los fenómenos análogos sobre los que había podido aprender en los textos profanos. Sin embargo, se me exigía que creyera en ellas, incluso si se alejaban de las explicaciones que los cálculos numéricos y mis propios ojos me imponían.[12]

La segunda conversión

San Agustín llega a Milán en un estado de profunda ansiedad y desazón, sumergido en un mar de dudas: el edificio de verdades y seguridades bajo el que se había cobijado en los últimos años de su vida se estaba derrumbando irremediablemente, sin poder divisar una alternativa que pudiera remplazarlas. Sin embargo, por fortuna para él, los avatares del destino y su predisposición a «encontrar» certezas obraron en su favor. Igual que la lectura del *Hortensio* había acondicionado el campo para que fructificasen las semillas de su encuentro con los maniqueos, en sus primeros meses en Milán se produjeron una serie de encuentros y vicisitudes que le condujeron a su nueva fe: el catolicismo.

La labor de allanamiento del camino que años antes había realizado la obra de Cicerón correspondió en esta ocasión a «algunos libros

[12] San Agustín, *Confesiones*, V, iii.

de filósofos platónicos traducidos del griego al latín» que le proporcionó un hombre «henchido de soberbia». Cuesta creer que en ellas se hallaran los auténticos diálogos de Platón, pues san Agustín continúa diciendo que en ellas halló escrito «si no con las mismas palabras, sí el mismo espíritu y apoyado por numerosos razonamientos, que *en el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios*»; algo difícil de justificar a partir de la lectura de los diálogos del filósofo ateniense, por muy laxa y forzada que sea la interpretación que se quiera hacer de los mismos. Es más que probable que se tratara de las obras de Plotino y de otros neoplatónicos traducidas al latín por Mario Victorino, un profesor de retórica africano que había sufrido una súbita conversión al cristianismo pocos años antes. Sea como fuere, la cuestión es que las lecturas platónicas surtieron un doble efecto sobre el ánimo de san Agustín, uno negativo y el otro positivo.

Por un lado, encontró en ellas una vía de escape para abandonar definitivamente un maniqueísmo que se le mostraba cada vez más absurdo, sin tener por ello que renunciar al consuelo que este le proporcionaba; es decir, la respuesta a la pregunta que obsesionó a san Agustín durante toda su vida: ¿cómo puede explicarse la existencia del mal en el mundo? Por el otro, el platonismo le ofrecía una armazón con la que dotar de dignidad filosófica a la doctrina cristiana en la que había sido educado, y que hasta entonces le había parecido carente de la menor dignidad y solvencia intelectual, a la vez que le descubría la posibilidad de concebir una realidad inmaterial con la que superar las limitaciones que imponía el burdo materialismo de las doctrinas de Mani. Se abría así la puerta a la adopción libre de complejos de la fe cristiana, sin tener que avergonzarse ya más por eso. A ello contribuirían dos figuras decisivas en la vida de san Agustín, equivalentes a su vez a lo que había representado en su momento el encuentro con los maniqueos.

En la primavera del año 385 había recalado en Milán Mónica, la abnegada madre que había decidido seguir los pasos de su hijo descarriado con la esperanza de asistir a su conversión a la verdad, tal y como le había sido anunciado en un sueño. Parece ser que la combinación entre la crisis espiritual en la que se hallaba san Agustín y la llegada de su madre empujaron al santo a hacerse catecúmeno de la Iglesia católica.

> Poniendo todo en duda, según es costumbre de los filósofos académicos, y mientras fluctuaba entre las diversas doctrinas, decidí abandonar definitivamente a los maniqueos. Se me antojó que en la situación de incertidumbre en que me hallaba, no tenía sentido pertenecer a una secta que ya se presentaba ante mis ojos como inferior a no pocos filósofos [...]. Así que decidí convertirme en catecúmeno de la Iglesia católica, que mis padres me habían recomendado.

Fueran cuales fuesen las razones que le llevaron a esa determinación, la cuestión es que su nueva condición de catecúmeno le permitió escuchar la predicación de san Ambrosio, el venerado obispo de Milán. En la boca de un cultivado miembro de la élite gobernante de la época, como era san Ambrosio, las doctrinas del cristianismo se le aparecieron a san Agustín bajo una nueva luz, que apenas tenía que ver con la religiosidad cerril y literal que había conocido en África.

San Ambrosio transcendía la estricta literalidad del texto para desentrañar el auténtico sentido filosófico del mismo, mostrando cuán infundadas eran las críticas de las que eran objeto las Sagradas Escrituras por parte de sus adversarios filosóficos.



La basílica de San Ambrosio, en Milán, fue mandada construir por el santo entre los años 379-386 en el lugar donde se había dado sepultura a un grupo de mártires cristianos.

Disfrutaba del que se me presentara ante los ojos una lectura de la Ley y de los Profetas distinta a cómo los había contemplado anteriormente, y que me los había hecho aparecer como absurdos [...] y me alegraba oír repetir a Ambrosio en sus sermones frente al pueblo, como si fuera una norma a la que invitaba calurosamente: «La letra escrita mata, el espíritu da vida». Y así, cuando al levantar el velo místico descubría el sentido espiritual de fragmentos que, interpretados en su literalidad, parecían conducir el error, no me desagradaban.[13]

Sin embargo, el efecto combinado del descrédito de las tesis maniqueas, la predicación de san Ambrosio y el descubrimiento de la filosofía neoplatónica no consiguió librar a san Agustín de la situación de angustia existencial en la que se hallaba. Es más, en cierto sentido no hizo sino acrecentarla. Había dado carpetazo a las creencias que le habían acompañado durante los últimos años de su vida, y su lugar lo ocupaba

[13] San Agustín, *Confesiones*, VI, iv, 6.

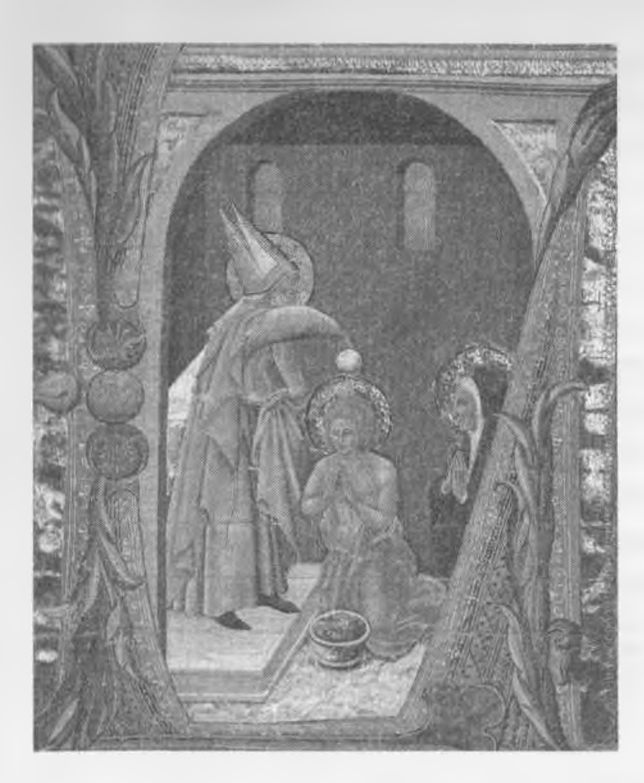
ahora el cristianismo, cuya lógica era por fin capaz de percibir y respetar y al que le conducía el pensamiento racional. Pero, como ocurre a quienes desean dejar de fumar, la conciencia de los argumentos racionales que apoyan la decisión no equivale a su puesta en práctica: hace falta un acto de voluntad. De igual manera, a san Agustín la razón le empujaba a abrazar la fe cristiana, pero su voluntad se resistía a tomar una decisión que, entre otras cosas, representaba a sus ojos la renuncia a los placeres de la carne: «No salía de mi asombro al amarte, y no amar ya a un fantasma en tu lugar. Pero el gozo de mi Dios no era estable. Tu belleza me llevaba a ti, pero enseguida me alejaba arrastrado por mi peso y me precipitaba gimoteando por tierra. Ese peso no era otro que la costumbre carnal».[14] De hecho, desde su llegada a Milán hasta su conversión definitiva, san Agustín aún tuvo tiempo de desembarazarse de la misteriosa compañera y madre de su hijo, que, abandonada, volvió sola a Cartago. Se liberó así de la que era un «obstáculo a su matrimonio» con una rica heredera cristiana, del que se había ocupado su madre Mónica. No contento con eso, para entretener los dos años de espera que le separaban de la boda, san Agustín buscó «otra amiga».

Fue el encuentro (literario) con el apóstol Pablo lo que le proporcionó la fuerza que necesitaba. En Pablo, san Agustín descubrió un cristianismo que añadía a la legitimidad filosófica hallada en los textos de los neoplatónicos una dimensión existencial, de fe vivida. Un cristianismo que le permitía dar el paso del sí del intelecto al sí de la voluntad.

> Me sumergí entonces con la máxima avidez en la venerable Escritura inspirada por tu Espíritu, y en particular en la de tu apóstol Pablo. [...] Empezada la lectura, descubrí que cuanto había de verdadero en la

---

14 San Agustín, *Confesiones*, VII, xvii, 23.



El bautismo de san Agustín, representado por el artista de la escuela de Siena conocido como el Maestro dell'Osservanza.

filosofía de los platónicos, aquí se decía también con la garantía de tu gracia [...]. Por tu gracia no solo se le empujaba a verte, que eres siempre el mismo, sino también a sanarse para poseerte [...]. Aquellos escritos [de los platónicos] no alcanzan estas verdades, en sus páginas no se encuentra el semblante de la piedad, las lágrimas de la confesión.[15]

Ya estaba el terreno preparado para la confesión, que se produjo de forma casi milagrosa. En una de las recurrentes crisis en las que le

15 San Agustín, *Confesiones*, VII, xxi.

sumía la tensión entre el deseo de abrazar la verdad y la resistencia de la voluntad, san Agustín se retiró a un jardín con el alma desgarrada. Sentado bajo una higuera, dio rienda suelta a las lágrimas que ahogaban su pecho. Escuchó entonces la voz de un niño que, desde una casa cercana, repetía cantando: «Toma y lee, toma y lee». Le pareció una señal divina que le invitaba a parar de llorar, tomar las Escrituras en la mano y leer el primer capítulo que encontrase. Abrió las epístolas de Pablo y el primer fragmento con el que se toparon sus ojos decía: «No en comilonas ni en las borracheras, no en la lujuria ni en la impudicia, no en las disputas ni en las envidias, revestíos más bien del Señor Jesucristo y no sigáis a la carne en su concupiscencia». Detuvo aquí la lectura, pues ya no necesitaba más: sus dudas se habían disipado. Era el verano de 386 y san Agustín se había convertido por fin. En la Pascua del año siguiente recibió el bautismo de manos de san Ambrosio, junto a su hijo Adeodato y su amigo Alipio.

El obispo de Hipona

Al año siguiente de su bautismo, san Agustín y sus fieles compañeros decidieron abandonar Milán para embarcarse de vuelta a su Tagaste natal, donde no llegaría Mónica, que murió en Ostia antes de zarpar en el barco que les debía conducir a África. En los años inmediatamente posteriores a su llegada, iban a producirse una serie de acontecimientos cruciales que imprimirían un nuevo giro en la vida del santo. En tan solo siete años, los que van desde 388 hasta 395, san Agustín pasó de ser un recién bautizado a convertirse en obispo de Hipona.

Pero el destino que los inescrutables designios del Señor le tenían reservado estaba muy lejos de los propósitos iniciales de san Agustín a su regreso. Entonces el futuro obispo tenía intención de consagrarse

a la oración y la reflexión teológica, constituyendo en torno a sí una pequeña comunidad monástica de *servi Dei* («siervos de Dios») dedicados por entero a la contemplación y a la lectura de las Escrituras. Pero una figura con la formación y estatura intelectual como la suya no podía pasar desapercibida para la Iglesia católica de la remota provincia africana, necesitada como estaba de afianzar su posición frente a los múltiples credos y sectas cristianas con las que competía. En la contienda por la hegemonía espiritual, un hábil polemista como san Agustín era un recurso que no podía desaprovecharse. No es de extrañar que pronto fuera tentado por Valerio, obispo de Hipona, para que se ordenara sacerdote, concediéndole el permiso a predicar (algo absolutamente inusual en la Iglesia africana, donde la predicación era un privilegio reservado exclusivamente a los obispos).

La ordenación como sacerdote en 391 puso fin a un proyecto de vida encaminada al perfeccionamiento interior y la contemplación espiritual; a partir de entonces, san Agustín se vio abocado a sumergirse de lleno en la vida cotidiana de su comunidad, y en las sangrantes disputas políticas y doctrinales que la sacudían. La transición fue en parte facilitada por la muerte, el año antes a su ordenación, de su querido amigo Nebridio y de su adorado hijo Adeodato. Con esas muertes, san Agustín perdió dos de los pilares fundamentales de su vida privada.

Tras cuatro años de labor pastoral en Hipona, en 396 se convirtió en el nuevo obispo de la ciudad a la muerte de Valerio. A partir de su consagración como obispo y hasta el final de sus días, la actividad a la que san Agustín consagró sus días tuvo una orientación eminentemente práctica, impuesta por su rol de responsable del gobierno de una diócesis. En el desempeño de sus funciones, el obispo tuvo ocasión de emplear todo el repertorio de recursos retóricos y persuasivos que había atesorado en sus largos años de formación como orador.

Las *Confesiones*

Publicadas en el año 400, y escritas probablemente entre 397 y 398, las *Confesiones* son sin duda la obra más leída y publicada de cuantas integran la extensa producción agustiniana. Más allá de su contenido, buena parte de su importancia radica en el hecho de que la obra sea considerada la primera autobiografía de la historia, una catalogación que, sin embargo, podría llevarnos a engaño. En efecto, si bien es cierto que en ella (o al menos en nueve de los trece libros que la componen) el ya obispo de Hipona realiza un recorrido por los principales acontecimientos de su pasado, no es menos cierto que algunas características de la obra la diferencian significativamente de unas memorias convencionales.

La primera de ellas es la del momento de su composición. San Agustín no las redactó al final de sus días, como sería de esperar, sino cuando tenía poco más de cuarenta años y apenas había superado el ecuador de su vida. Por si fuera poco, la narración autobiográfica se detiene unos diez años antes de su fecha de composición, con la muerte de su madre Mónica en Ostia, poco después del bautismo de san Agustín (387). Se trata, pues, del relato de los años que median entre su nacimiento y la conversión, el acontecimiento clave con el que se ponía fin, en cierto sentido, a una vida.

La selección del abanico temporal nos da también algunas pistas sobre el propósito y el tono de la obra. Más que una biografía al uso, las *Confesiones* reflejan un itinerario espiritual hacia la verdad, cuya lectura debía resultar modélica para el creyente. La atención del autor no se concentra, por lo tanto, en los hechos materiales que salpicaron su vida, sino que selecciona cuidadosamente solo aquellos que operaron un cambio en su espíritu con vistas a su necesaria conversión y que, como tales, pueden tener un valor ejemplarizante. Eso explicaría en parte las llamativas omisiones sobre determinados detalles de la vida del obispo, así como la delectación con la que se recrea en la narración

de algunos episodios aparentemente insignificantes, como el famoso episodio de las peras que el lector encontrará citado en numerosas fuentes.

A pesar de todas sus peculiaridades (o precisamente por ellas), las *Confesiones* siguen siendo el texto fundamental para aproximarse a la mentalidad de san Agustín y al espíritu que impregnó su vivencia de la fe.

Tres son los ejes principales sobre los que se despliega la actividad de san Agustín a partir de entonces. El primero, el menos gratificante para el obispo y también el menos relevante en lo que nos concierne, es el del ejercicio de su papel de autoridad local, de figura respetada y respetable a la que recurrían los miembros de la comunidad para resolver las disputas y controversias de su vida cotidiana. San Agustín visto como juez, como consejero, como autoridad en la que buscar refugio y protección.

El segundo eje es, por el contrario, fundamental para entender las peculiaridades en el desarrollo del pensamiento de san Agustín durante sus años de madurez, tanto en el fondo como en la forma. Se trata, en este caso, del san Agustín predicador y polemista. No hay que olvidar que la posición de la Iglesia católica en los años que siguieron a la consagración de san Agustín como obispo de Hipona estaba muy lejos de ser sólida y hegemónica. Aún era reciente la aprobación del Edicto de Tesalónica por parte del emperador Teodosio (380), por el que se reconocía al cristianismo como la religión oficial del Imperio, culminando así la larga sucesión de decretos y edictos que, desde época de Constantino, habían ido consolidando la posición privilegiada de la fe cristiana. Pero ese catolicismo emergente que acababa de estrenar oficialidad era aún una fe en proceso de definición, sacudida (para sus jerarcas) por infinidad de interpretaciones y sensibilidades

distintas que, a medida que se fue definiendo la ortodoxia, pasaron a etiquetarse como heréticas.

La situación de la Iglesia católica en las provincias africanas era todavía más vulnerable y frágil si cabe. En particular, allí el catolicismo competía por el mercado de las almas con dos poderosos adversarios: los ya mencionados maniqueos, y el cristianismo resultante del cisma donatista. Aunque tendremos ocasión de hablar largo y tendido sobre este último más adelante, baste decir que su presencia y difusión en Numidia era igual (o superior) a la del catolicismo oficial, así que representaba la principal amenaza a su deseo de hegemonía. Al elenco de los ejércitos enemigos se incorporaron con los años los seguidores de Pelagio y los paganos de la ciudad terrena. En semejante contexto, san Agustín dedicó todas las energías a combatir a los enemigos de la auténtica y única fe. Una lucha en la que se demostró un rival implacable, capaz de recurrir a oscuras intrigas palaciegas, a técnicas de propaganda efectista o, incluso, a legitimar la violencia física, con tal de aniquilar a sus oponentes. La actividad polémica que impregna toda la vida del obispo hasta sus últimos años es determinante en el desarrollo de su obra, tanto que casi podría decirse que, de una forma u otra, toda ella surge y evoluciona como respuesta a uno u otro adversario.

Por último, y estrechamente relacionado con las controversias religiosas de la época, san Agustín erigió a su alrededor una comunidad ascética de *servi Dei*. Impuso que los sacerdotes de su diócesis convivieran con él en la casa del obispo, en la rígida observancia de un estricto código monástico y bajo la égida intelectual del obispo. Cuando el imperio empezó a desmoronarse bajo la presión de las poblaciones bárbaras, la remota Numidia se convirtió en uno de los últimos bastiones del catolicismo (una auténtica reserva espiritual de Occidente, en expresión de infausto recuerdo). Con el tiempo, muchos de los discípulos de san Agustín se convirtieron en obispos

de otras diócesis, dejando una imborrable huella agustiniana en la configuración futura de la Iglesia.

El fin del mundo

En el año 409 d. C. habían transcurrido ya más de veinte desde el regreso de san Agustín al norte de África, y casi quince desde su consagración como obispo de Hipona. En ese tiempo, san Agustín había puesto todo su empeño en afianzar la hasta entonces frágil posición de la Iglesia católica en el norte de África, eliminando cuantos enemigos se habían interpuesto en su camino. En su alianza con el poder civil del Imperio, había conseguido que el cisma donatista fuera proscrito (Edicto de Unidad, año 405) y condenado a sobrevivir en una situación de semiclandestinidad gracias a las políticas represoras que siguieron al edicto. No había corrido mejor suerte el maniqueísmo, en franca retirada ante el despliegue de la labor pastoral y de propaganda llevada a cabo por san Agustín y sus fieles discípulos. Es cierto que en el plano doctrinario la ansiada unidad del cristianismo bajo la dirección única de la Iglesia católica estaba lejos de ser una realidad, como demostraba la buena salud de la herejía arriana (en particular entre las poblaciones bárbaras) y la plena efervescencia en la que se hallaban las tesis de Pelagio, de las que hablaremos más tarde. Pero en el plano político, no cabe duda de que las luchas y el esfuerzo de todos esos años habían concluido en un rotundo éxito: el obispo de Hipona se había convertido en uno de los principales poderes fácticos de la región, y la Iglesia que encabezaba, en la institución que ostentaba una hegemonía indiscutida en el norte de África.

No obstante, del recién bautizado que soñaba con una vida de contemplación y perfeccionamiento espiritual, y que veía el mundo

como la bella creación de la bondad divina ya casi no quedaba ni rastro. Los años dedicados a la guía de un rebaño de pecadores, al ejercicio del poder y a las intrigas (a los que de todas formas se entregó sin demasiados remilgos) se habían cobrado su precio. El pensamiento de san Agustín se tiñó entonces de forma lenta pero inexorable de tonos cada vez más pesimistas y sombríos. A ello contribuyó de forma decisiva un acontecimiento de enorme envergadura que hizo temblar los cimientos de la historia.

El 24 de agosto de 410 las huestes godas dirigidas por Alarico consiguieron entrar en Roma y someter a la ciudad a saqueo, después de ochocientos años de inexpugnabilidad desde el último precedente (el saqueo de los galos de Breno, en 390 a. C.). Resulta difícil imaginarse el profundísimo impacto emocional y anímico que tuvo el saqueo. Roma era mucho más que una gran ciudad del Imperio, que la antigua capital sobre la que este se había construido y al que le daba su nombre. Roma era el símbolo de toda una civilización cuyos orígenes se remontaban a un pasado que se perdía en el tiempo, y que hasta entonces había parecido a todos destinada a durar hasta la eternidad. San Jerónimo, el autor de la *Vulgata*, se preguntaba cómo era posible que hubiera sido conquistada la ciudad que había conquistado el Universo, y concluía desconsolado: «Si Roma puede perecer, ¿qué queda a salvo?». El saqueo de Roma marca el inicio del desmoronamiento definitivo del Imperio de Occidente, que en los años siguientes se vio sacudido por sucesivas invasiones y correrías de pueblos bárbaros.

Este es el contexto en el que trascurren los últimos años de la vida de san Agustín y en el que, de forma nada sorprendente, se intensifican los tonos lúgubres de su pensamiento. De forma más directa y personal, la caída de Roma tuvo dos consecuencias principales para el obispo de Hipona. Por un lado, África se convirtió en refugio de infinidad de familias acomodadas en su huida de las cada vez más frecuen-

tes y amenazadoras incursiones bárbaras. Consigo llevaron algunas de las corrientes y disputas teológicas que bullían en el Imperio, pero de las que la remota Numidia se había mantenido al margen. Entre ellas, y de forma muy destacada, la del pelagianismo. Por otro lado, al *shock* emocional causado por el saqueo de Alarico siguió la búsqueda de causas y culpables. Y no pocos paganos hallaron la explicación a la decadencia en el abandono de los antiguos valores de la *urbs* y de los dioses tradicionales en beneficio de una nefasta secta oriental, el cristianismo. La disputa con el pelagianismo y la defensa del cristianismo frente a los ataques paganos ocuparon los últimos años de la vida del santo.

De todas formas la historia prosiguió su curso inexorable y el desmoronamiento del Imperio llegó también a Numidia. Los vándalos, uno de los incontables pueblos que habían atravesado las fronteras del Imperio, decidieron abandonar sus correrías por el sur y el levante de la península Ibérica y cruzar el Mediterráneo hacia los fértiles campos del norte de África, granero de Italia. La expedición, encabezada por el caudillo vándalo Genserico, llegó en 430 a las puertas de Hipona, a la que puso sitio. El 28 de agosto de 430, cuando se cumplía el tercer mes de asedio vándalo, murió san Agustín a resultas de unas fiebres que el cuerpo del anciano obispo (estaba a punto de cumplir los setenta y seis años) no pudo superar.

Contra manichaeos

Como anticipábamos ya en el primer capítulo, san Agustín no fue jamás un pensador sistemático que se hubiera propuesto como objetivo erigir un edificio conceptual completo y coherente. Las ideas que le hicieron merecedor de un lugar en la historia del pensamiento no fueron el resultado de la progresiva articulación de un plan preestablecido, sino que fueron alumbradas en respuesta a las controversias en las que se vio inmerso, a medida que se producían, nuestro protagonista. Y, como veíamos al recorrer su biografía, el primer rival al que hubo de enfrentarse fueron sus antiguos camaradas maniqueos, de cuyas doctrinas tuvo que liberarse como paso previo a su conversión al cristianismo. Pero, ¿quiénes eran los maniqueos? ¿En qué consistía la esencia de su doctrina? Dedicaremos el primer apartado de este capítulo a responder a estas dos preguntas, para describir después los dos movimientos con los que san Agustín superó los pensamientos heréticos de su juventud.

El gnosticismo maniqueo

La doctrina predicada por Mani se inscribía en un fenómeno espiritual de mayor envergadura que alcanzó una notable difusión en los territorios del Imperio ya desde su misma fundación por Augusto: el gnosticismo. A pesar de la diversidad de enfoques entre sus distintas manifestaciones y tradiciones, todas ellas compartían un conjunto de características que permiten agruparlas bajo una misma categoría. La primera de ellas, y la que le daría el nombre, era una concepción del fenómeno religioso como algo separado en dos niveles. El nivel más bajo correspondía a la religiosidad popular y tradicional, integrada por el conjunto de ritos, supersticiones (a ojos de los gnósticos) y creencias que profesaba la plebe y los estratos más sencillos de la comunidad religiosa. Por encima de este, se elevaba una forma de espiritualidad más auténtica y verdadera, una sabiduría (la gnosis) «secreta» y esotérica solo al alcance de un selecto grupo de iniciados.

En definitiva, había una doctrina oficial y pública, al acceso de todos, y otra auténtica y velada cuyos mensajes y signos se transmitían solo entre unos escogidos. En el caso del cristianismo, por ejemplo, el gnosticismo cristiano sostenía que Jesús había explicado solo a los evangelistas el auténtico significado de sus parábolas, significado que estos habían mantenido oculto a los demás y transmitido de forma exclusivamente oral de padres a hijos. Una verdad, por lo tanto, que iba más allá de lo recogido de forma explícita en los Evangelios (para uso del público general). La religión auténtica consistía, pues, en acceder a ese conocimiento oculto y reservado.

Ese saber esotérico constituía una suerte de «mito total», en el que el iniciado descubría la verdadera historia del cosmos y del hombre, y su significado. Más allá de las diferencias puntuales, las distintas formulaciones del gnosticismo compartían un conjunto de temáticas co-

munes: la visión de la creación (el mundo) como producto de las fuerzas del mal, el mito de la caída del alma, elemento divino aprisionado en un cuerpo material, la promesa futura de la llegada de un redentor y la victoria final del Dios transcendental y del principio del bien. Se trataba, por lo tanto, de una concepción pesimista y con fuertes tintes dualistas: por un lado el fragmento divino (alma) encerrado en el cuerpo, por el otro el mundo creado y el propio cuerpo como manifestación del mal. Pero el conocimiento que proporcionaba la verdad gnóstica no era simplemente un conocimiento intelectual, sino que tenía también una función salvífica. Al desvelársele la historia y el sentido de la creación, el «perfecto» descubría que su misión consistía en la liberación de esa partícula divina a través de la práctica de un ideal ascético y purificador. Un camino de perfección, en definitiva, que pasaba por el rechazo del mundo creado y del cuerpo y sus placeres.

El maniqueísmo no hizo sino acentuar los tonos dualistas y pesimistas de la gnosis, eliminando el ideal esotérico con el objetivo de alumbrar una religión universal, para todos. Sin entrar en los detalles (por lo demás bastante abstrusos) de la cosmogonía maniquea, la cuestión fundamental es que, frente al único Dios omnipotente del judaísmo y del cristianismo, se postulaban dos principios originarios: el «Padre de la grandeza» (la luz, el bien) y el «Príncipe de las tinieblas» (la oscuridad, el mal). La historia del mundo desde sus orígenes no era sino la historia del conflicto entre uno y otro principio, en la que el mal intentaba conquistar el reino de la luz. En el desarrollo de la contienda surgió el mundo conocido a partir de los arcontes malignos, y los demonios de la «Concupiscencia» (la materia) engendraron a Adán y Eva, en cuyos cuerpos quedaron presas las partículas de luz divina. Así pues, según el mito maniqueo, el origen de la creación visible y del hombre se remitía a fuerzas malignas y demoníacas, por lo que no es de extrañar que la «verdadera religión» propugnara el repudio

Nag Hammadi. Los evangelios gnósticos

En diciembre de 1945 un campesino egipcio de nombre Muhammad Ali había salido junto a su hermano en búsqueda de *sabakh*, una tierra con la que se fertilizaban los campos. Mientras cavaban alrededor de las cuevas de Jabal al-Tarif, en las proximidades de Nag Hammadi (unos 80 km al norte de Luxor), encontraron una gran vasija enterrada en la arena. Para su desgracia, en su interior no hallaron ni tesoros ni oro ni riquezas, sino tan solo un amasijo de libros de papiro envueltos con unas cintas de cuero. Aun así, decidieron llevarse el contenido de la misteriosa vasija a su casa, sin darle demasiada importancia (el mismo Muhammad Ali confesó más tarde que su madre quemó algunos de los papiros para iluminar la estancia).

Cuando unas semanas después los hermanos fueron acusados por un turbio homicidio, entregaron los papiros a un sacerdote de la localidad para que los escondiera. A partir de aquí se inició una historia digna de una película de Indiana Jones, en la que los manuscritos sufrieron todo tipo de vicisitudes: algunos fueron vendidos en el mercado negro, otros incautados, otros puestos a la venta en Estados Unidos... Unos años después de su descubrimiento, la noticia de unos misteriosos códices hallados en Egipto llegó a oídos del historiador de la religión Gilles Quispel, que consiguió ver y descifrar algunos de los textos. Lo que leyó en ellos lo dejó anonadado: «Éstas son las palabras secretas que pronunció Jesús, y que su hermano gemelo Judas Tomás puso por escrito». Con la llegada de Nasser al gobierno egipcio, los diversos grupos de manuscritos fueron reunidos y desde entonces están a buen recaudo en el Museo Copto de El Cairo.

El conjunto de los manuscritos de Nag Hammadi (o de lo que nos ha llegado de ellos) se compone de unos cuatrocientos papiros, agrupados en doce códices más un decimotercero del que solo disponemos de ocho páginas. Fechados en algún momento del siglo IV, se trata de unas traducciones al copto de unos manuscritos más antiguos,



Los manuscritos de Nag Hammadi se descubrieron en el pueblo del mismo nombre, en Egipto.

probablemente del siglo II. El conjunto se integra por diversos códices de temática gnóstica cristiana, motivo por el que se conocen popularmente como los «Evangelios gnósticos». Entre ellos destaca el ya mencionado Evangelio de Tomás, el Evangelio de Felipe, el Evangelio de la Verdad, el Evangelio de los Egipcios («el libro sagrado del Gran Espíritu Invisible») y el Apocryphon (o libro secreto) de Juan, que se abre con las siguientes palabras: «los misterios y los hechos mantenidos en silencio que Jesús enseño a su discípulo Juan». En cuanto a su origen, lo más probable es que se trataran de los textos que albergaba la biblioteca de una comunidad gnóstica del Alto Egipto. Cuando el cristianismo católico fue proclamado religión oficial del Imperio, la posesión de libros «heréticos» pasó a convertirse en un delito, por lo que la mayoría de ellos fueron quemados y destruidos. Algún miembro de esta comunidad egipcia (¿quizás un monje del cercano monasterio de San Pacomio?) podría haber decidido esconderlos y enterrarlos bajo tierra para asegurar su preservación.

Sea como fuere, su descubrimiento y publicación significaron una auténtica revelación para el conocimiento de los primeros siglos del cristianismo en general, y del gnosticismo cristiano en particular. En efecto, todo lo que hasta entonces se sabía sobre este capítulo de la historia provenía de los panfletos polémicos de los Padres de la Iglesia, cuyo tratamiento distaba mucho de ser ecuánime y objetivo.

y la negación absoluta del mundo, de la vida y del hombre. Solo así podía «despertar» el alma divina y liberarse de su cautiverio, tal y como le había anunciado el «Hijo de Dios» (Jesús, la luz). Ya habíamos avisado de que era todo bastante abstruso, y eso a pesar de haber suprimido en nuestra resumida presentación todas las batallas entre arcontes, demonios, ángeles y demás martingalas.

A pesar de lo abigarrado de su cosmogonía, el dualismo maniqueo proporcionaba al ciudadano del tardo imperio dos respuestas fundamentales. En primer lugar, daba sentido a la existencia del mal, tanto del mal cósmico (desastres naturales, destrucción, muerte) como del mal moral (el comportamiento malvado de los hombres). Pero por encima de todo, ofrecía un camino de perfección y liberación con la promesa de la salvación. Y como ya sabemos, el joven san Agustín no pudo resistirse a esos encantos. En su caso particular, lo que le atrajo del maniqueísmo fue la posibilidad de hallar una respuesta a la pregunta que, no nos cansaremos de repetirlo, le obsesionó a lo largo de toda su vida: la del origen del mal. «Y como mi piedad, por pequeña que fuera, me forzaba a reconocer que un dios bueno no podía haber creado una naturaleza malvada, afirmaba la existencia de dos realidades opuestas entre sí, ambas infinitas, pero menor la mala y mayor la buena. De la aceptación de este principio mortal derivaban todas mis demás herejías».[16] Pero es que además, y por el mismo precio, el dualismo maniqueo le permitía expulsar el mal de sí e imputar su responsabilidad a una naturaleza distinta a la suya: «Era de la opinión que no somos nosotros los que pecamos, sino que es otra naturaleza, quién sabe cuál, la que peca en nosotros. Halagaba así mi soberbia al sentirme ajeno a la culpa, sin tener que confesarme autor de mis pecados».[17]

16 San Agustín, *Confesiones*, V, x, 20.
17 San Agustín, *Confesiones*, V, x, 18.

Platonismo plotiniano

El mismo san Agustín reconocía en las *Confesiones* que la lectura de «algunos libros de filósofos platónicos» había resultado determinante en el proceso de superación del maniqueísmo que acabó por conducirle a la conversión. Ha llegado pues la hora de ver qué es lo que tomó san Agustín de la filosofía platónica y, para ello, deberemos empezar por hacer un rápido recordatorio de la filosofía del ateniense y sus continuadores.

Platón es universalmente conocido por su teoría de las Ideas o Formas, con la que se propuso conciliar la inmutabilidad del ser con la diversidad del mundo de nuestra experiencia. Como recordará el lector, lo que hacía que dos caballos distintos fuesen, a pesar de sus diferencias, caballos, era el hecho de que los dos cuadrúpedos de nuestra experiencia «participaban» del único e inmutable caballo real, la Forma o Idea del caballo. Así pues, la realidad se componía de un conjunto de entidades reales transcendentes, únicas e inmutables, las Ideas, de las que los objetos de nuestra experiencia no eran sino copias imperfectas.

Ahora bien, la filosofía platónica representaba una realidad esencialmente estática, en la que en todo caso se nos daba cuenta del ser de las cosas, pero no de cómo llegaban a ser o de su devenir en el mundo sensible. Solo hacia el final de su vida Platón introdujo en su teoría un elemento dinámico, algo que nos permitiese explicar no solo qué era realidad, sino también cómo y por qué llegaba a ser lo que era. Nos referimos al célebre Demiurgo que encontramos en el diálogo *Timeo*. A pesar de las diversas interpretaciones de las que ha sido objeto esta figura, existe un amplio consenso en ver en el Demiurgo el principio ordenador de la realidad, la figura que permite salvar la distancia entre el mundo transcendente de las Ideas y los objetos de nuestra expe-

riencia sensible. El Demiurgo configura la realidad sensible tomando como modelo el mundo ideal y eterno de las Formas, e imprimiendo un principio de racionalidad y orden sobre un material imperfecto y caótico (sin forma). Es fundamental no perder de vista que este Artesano Divino es algo así como la Inteligencia divina operante en el mundo, pero no es, en ningún caso, un Dios creador: el Demiurgo no crea ni las Ideas (que poseen una existencia independiente de él) ni la materia sobre la que actúa.

El siguiente paso decisivo en el desarrollo del platonismo se daría quinientos años más tarde de la mano de Plotino, un filósofo nacido en Egipto a principios del siglo III d. C. que daría pie a lo que parece casi un juego de palabras: el platonismo plotiniano. Por encima de la multiplicidad de Formas de los objetos de nuestra experiencia, Plotino coloca el Uno o Dios, el Ser absolutamente transcendente, principio y fundamento de todas las cosas que, como tal, está más allá de todas ellas. Del Uno no puede predicarse nada positivamente (decir que el Uno es esto o aquello, así o asá), pues eso significaría introducir una dualidad entre sustancia y accidente que es impropia del Uno, que es pura unidad. Si dijéramos que el Uno es rojo, por poner un ejemplo, estaríamos afirmando que hay algo así como la «rojez» que es distinta del Uno y de él se predica. De igual manera, no podemos atribuirle pensamiento, voluntad ni actividad, pues todas estas facultades menoscaban igualmente la unidad del Uno (pues introducen una diferencia entre sujeto y objeto del pensamiento, o de la voluntad, o de la acción). Todo lo que podemos afirmar del Uno es que es el ser y, en todo caso y solo de forma analógica, que es el Bien.

Ahora bien, ¿cómo puede ese Principio último transcendente dar razón de los objetos individuales de nuestra experiencia? Para responder a esta cuestión, Plotino establece una jerarquía del ser en la que los distintos niveles de realidad se remiten en última instancia al Uno

Vida de Plotino

No son muchos los datos que tenemos sobre los primeros años de la vida de Plotino, el fundador del neoplatonismo que tanta influencia tendría en las formulaciones teológicas de los primeros Padres de la Iglesia, y muy en particular en el pensamiento de san Agustín. Sabemos que nació en Egipto, provincia romana desde finales del siglo I a. C., en torno al año 203 o 204 d. C., y que en su juventud se dirigió a Alejandría, donde estudió filosofía bajo la dirección del filósofo griego Amonio Sacas. En 242 se incorporó a la expedición de Gordiano III a Persia, que culminó con el asesinato del propio emperador, víctima de una conjura interna tras la derrota sufrida en la batalla del Éufrates. A la vuelta de su aventura oriental, que seguramente le había servido para tomar contacto con la filosofía persa e india, Plotino se encaminó ya cuarentón hacia Roma, donde fundó una escuela con la que cosechó rápidamente un enorme éxito, convirtiéndose en una de las figuras más destacadas de la intelectualidad romana. Durante estos años, el pensador alumbró uno de sus proyectos más curiosos: la construcción en Campania de Platonópolis, una ciudad de filósofos en la que se tenían que materializar los principios de gobierno formulados por Platón en la República. Parece ser que para ello contó inicialmente con la aprobación del emperador Galieno, pero por motivos que desconocemos el proyecto al final se desestimó. La idea sería a la postre ridiculizada por el escritor inglés Richard Garnett (1835-1906), que la parodiaría en uno de los cuentos de su libro *El crepúsculo de los dioses*.

Plotino permaneció en la capital del Imperio casi hasta su muerte, rodeado de un creciente séquito de discípulos y de las más diversas personalidades, que acudían a él en busca de ayuda o consejo. Y es que al margen de su prestigio intelectual, las informaciones que nos han llegado de él nos lo retratan como una persona en sumo bondadosa y amable, que tenía por costumbre alojar a niños huérfanos en su casa y ocuparse de su educación. Aquejado desde siempre de una salud

frágil y enfermiza, la muerte le sorprendió en 269-270 en su retiro en Campania, acompañado por su amigo, el médico Eustoquio, a quien dirigió sus últimas palabras: «Esperaba verte antes de que aquello que hay en mí de divino marche para unirse con lo Divino en el universo».

Su discípulo más famoso fue Porfirio, que conoció al maestro cuando este contaba ya con sesenta años. Fue precisamente Porfirio el encargado de ordenar y reunir los escritos de Plotino, que agrupó en seis libros de nueve capítulos cada uno, motivo por el cual han pasado a la historia con el nombre de las *Enéadas*.

como resultado de un proceso de «emanación». Partiendo del supuesto de que lo menos perfecto proviene de lo más perfecto, y que toda naturaleza produce aquello que le está inmediatamente subordinado, del Uno inmutable «emanan» en sucesión una serie de niveles de realidad a través de los cuales, a medida que se desciende en la escala del ser, se introduce la multiplicidad y la mutabilidad.

La primera emanación del Uno corresponde al *Nous*, el pensamiento o espíritu, que aprehende de forma inmediata y simultánea todas las Ideas, contenidas en él indivisiblemente. El *Nous* es, pues, eterno y atemporal, pero incluye ya en su seno el principio de la multiplicidad. Del *Nous* procede el Alma, un principio incorpóreo que constituye el vínculo entre el mundo suprasensible y el de los sentidos: la parte superior del Alma se orienta hacia el *Nous*, mientras que la inferior se orienta hacia el exterior, produciendo el mundo fenoménico del cambio y la corruptibilidad a partir de una imagen o reflejo de las Ideas del *Nous*.

No cabe duda de que la metafísica de Plotino está lejos de ser plenamente comprensible. Pero si la desvestimos de sus ropajes místicos y de las diversas emanaciones que la adornan, hay una serie de puntos

esenciales que conviene retener. En lo fundamental, los distintos niveles del ser se conciben como una jerarquía única que, a partir de un único Principio transcendente e indefinible, desciende hasta la materia. Ese proceso de descenso lleva emparejada una pérdida de perfección, de vigor en el ser, pero en ningún caso es el resultado de la acción o presencia de un principio distinto. Todo proviene de Dios. Recurriendo a la analogía entre Dios y la luz tan apreciada por los platónicos, podríamos decir que los niveles inferiores brillan con menor intensidad, son cada vez más oscuros, por estar más alejados del Uno, pero no porque exista algo así como la «oscuridad»; la oscuridad no es un principio o sustancia independiente, sino simplemente la mera «privación» de luz.

Veamos ahora qué implicaciones tendría el pensamiento de Plotino en la evolución del pensamiento cristiano en general, y agustiniano en particular. Siguiendo con el aparente juego de palabras con el que abríamos este apartado, conviene no olvidar que san Agustín (y el cristianismo) fue mucho más un platónico plotiniano que un platónico platónico.

El primer movimiento. El platonismo cristianizado

Tal y como nos recordaba el filósofo alemán Karl Jaspers, san Agustín «creyó que bastaba con hacer algunos cambios en la filosofía de Plotino para hacer de ella una filosofía cristiana».[18] A esa tarea se dedicó ya desde sus primeras obras, ejecutando un cambio de paradigma destinado a tener consecuencias duraderas: la platonización del cristianismo.

[18] Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant.*

Y es que, con los debidos ajustes, la filosofía platónica en su versión plotiniana se mostraba como un aliado particularmente adecuado en el intento de dotar de legitimad filosófica y racional a la fe de las Escrituras. De entrada, el Dios cristiano era, como el Uno de Plotino, principio y fundamento transcendente al que toda realidad y verdad se remite. «La verdadera y auténtica filosofía no tiene otro fin sino el de enseñar la existencia de un principio sin principio de todas las cosas, la inmensidad de la sabiduría que en Él reside y el los bienes que de él proceden para nuestra salvación sin que Él se exponga al devenir».[19] Desde el punto de vista ontológico, la «cantidad» de realidad de todo objeto, sea cual sea la posición que ocupe en la jerarquía del ser, le viene dada única y exclusivamente por Dios. No existe otra realidad fuera o más allá de Dios. Otro tanto sucede en el plano genético, pues Dios no es tan solo fundamento transcendente del ser, sino también su creador. Es evidente que en este último punto el cristianismo exigía introducir el primero de esos «ajustes» a los que hacíamos referencia antes, pues ni el Demiurgo de Platón era un Dios creador, ni tampoco lo era el Uno de Plotino (del que surgía la escala del ser por «emanación» necesaria, pero no por creación voluntaria). En definitiva, Dios es fundamento y causa creadora de Todo, pero está también más allá del todo (es transcendente).

El siguiente paso consistía en remplazar la tríada plotiniana (Uno, *Nous* y Alma) por la Trinidad cristiana, también aquí con las debidas correcciones. Así como las Formas, el fundamento del ser múltiple, se hallaban contenidas en el *Nous* plotiniano, de la misma manera ahora los modelos ejemplares de la realidad múltiple eran las Ideas presentes en la Mente de Dios, en el Verbo divino. La diferencia fundamental es que mientras que en Plotino Uno, *Nous* y Alma constituían

19 San Agustín, *De ord.*, II, v, 16.

tres momentos distintos y subordinados en el «desplegamiento» del ser, para san Agustín el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres personas de una misma y única sustancia, Dios, sin subordinación ni jerarquía alguna entre ellas. En cualquier caso, lo fundamental es que aquello que confiere el principio de realidad y verdad a los objetos de la experiencia sensible (fijeza, unicidad, inmutabilidad...) son las Ideas presentes en el Verbo divino. ¿Significa eso que cuando conocemos (descubrimos la Idea) estamos de alguna manera contemplando la mente de Dios? Aunque en ocasiones así lo parezca, es evidente que san Agustín no podía sostener semejante planteamiento, pues Dios es absolutamente transcendente, inefable e inteligible. Más que mostrársenos como ejemplos arquetípicos de la realidad, las Ideas actúan como la «luz» que ilumina nuestro entendimiento, permitiéndonos descubrir el orden necesario que subyace a la multiplicidad de la experiencia. Atendiendo a la doctrina de la iluminación y al símil con la luz, las Ideas nos permiten ver, pero no las vemos.

Hasta aquí hemos visto como san Agustín se sirve de las doctrinas del platonismo en su versión plotiniana como andamiaje sobre el que construir una filosofía propiamente cristiana. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, lo que san Agustín tiene que decirnos no resulta particularmente original ni innovador; si solo fuera por eso, no merecería un lugar más destacado en la historia de la filosofía al de cualquier otro discípulo de Platón o Plotino. Sin embargo, la cristianización de Plotino tiene una importancia capital desde otros dos puntos de vista. Desde la perspectiva de la historia de las ideas, el movimiento realizado por san Agustín determinará la configuración futura del cristianismo, la religión destinada a convertirse en la más difundida del mundo. Con san Agustín se materializa lo que Nietzsche denunciaría siglos más tarde, cuando definió al cristianismo como «platonismo para la plebe».

En el plano biográfico, la adopción de la metafísica platónica, debidamente modificada, le proporciona a san Agustín la respuesta que necesitaba para liberarse de una vez por todas del maniqueísmo: ¿cuál es el origen del mal? La creencia en un Dios bueno, creador, y a la vez omnipotente resulta a primera vista difícil de conciliar con la presencia incontrovertible de lo que podríamos llamar el «mal cósmico» (desgracias, hambrunas, epidemias, desastres naturales...). Ante tamaña dificultad, la solución maniquea pasaba por duplicar los principios originarios, comprometiendo así la omnipotencia y unicidad divina: Dios es uno más. En el platonismo encuentra san Agustín (y el cristianismo en general) la legitimidad filosófica con la que dar razón del mal sin comprometer por ello la omnipotencia del creador.

En el sistema de Plotino, el mal no constituye una sustancia, una realidad positiva, sino que es simplemente una «privación», de la misma forma que la oscuridad no es un algo existente, sino tan solo el resultado del debilitamiento de la luz. En consecuencia, el mal cósmico no es tal y, sobre todo, no es imputable a ningún principio maligno ni tanto menos al Creador: es tan solo la inevitable pérdida de perfección a medida que descendemos por la escala del ser, el resultado imperfecto de la acción de un principio perfecto sobre una materia refractaria. La creación de un Dios que es el Sumo Bien no puede sino ser buena, y afirmar lo contrario, como hacían los maniqueos, no es solo una insensatez, sino incluso una herejía: «Está enfermo el juicio de aquellos a los que les desagrada alguna cosa de tu creación».[20]

«Porque Tú eres Dios, omnipotente y bueno incluso si solo hubieras hecho estas cosas, que nadie más podría hacer sino Tú; único, del

20 San Agustín, *Confesiones*, VII, xiv, 20.

que proviene toda norma; forma suprema, que da forma a todas las cosas y las ordena según su propia ley».[21]

Por supuesto, la concepción del mal como privación está lejos de ser racionalmente concluyente, pues siempre podríamos preguntarnos por qué el Dios bueno, sabiendo que el ser en su desplegarse se tiñe por fuerza de imperfección y dolor, no renunció a la creación. O si en el fondo la inevitabilidad de la imperfección de la materia no sigue comprometiendo la omnipotencia divina (¿no podía acaso crear una materia perfecta?). Pero conviene que recordemos en todo momento el *nisi credideritis, non intelligetis.* Malinterpretaríamos a san Agustín si creyéramos que su objetivo es el de demostrar racionalmente el cristianismo, como si un no creyente pudiera convencerse de las verdades de la fe a través de esas demostraciones. San Agustín habla al creyente, a quien la elucidación filosófica del cristianismo le permite ver también la legitimidad racional de su fe. El propósito del razonamiento filosófico no es demostrar necesariamente que la fe existe, sino que es racionalmente posible.

El segundo movimiento

Acabamos de ver cómo la integración de la filosofía platónica en el seno del cristianismo había permitido a san Agustín resolver las dos cuestiones fundamentales que desde su juventud le habían mantenido alejado de la fe de su madre Mónica: la irracionalidad de las Escrituras y la necesidad de hallar una explicación a la presencia del mal. Sin embargo, si san Agustín se hubiera limitado a realizar este primer movimiento no habría pasado de ser uno más de los tantos cristia-

21 San Agustín, *Confesiones*, I, vii, 12.

nos platonizantes (o platónicos cristianizados) que pululaban por el Mediterráneo ya desde el siglo III, en los que la fe quedaba diluida en un mero ejercicio intelectual sazonado con la aceptación acrítica de unos u otros principios. Y eso es algo muy alejado del sentimiento de entrega y participación que caracteriza al auténtico sentimiento religioso, sea cual sea la opinión que cada cual tenga de él. Profesar una fe es algo sustancialmente distinto a sostener un conjunto de creencias, independientemente de que se haga de forma racional o no; tener fe significa adoptar un posicionamiento existencial, vivir una vivencia (valga la redundancia). La necesidad de dar un salto con el que ir más allá de una simple racionalidad piadosa es algo que no se le podía escapar a san Agustín. Y para darlo, ya no fue la filosofía la que acudió en su ayuda, sino los escritos del apóstol Pablo. Es en ese segundo movimiento, por el cual la religiosidad supera el platonismo y se convierte en fe vivida, en el que san Agustín realizó algunas de sus contribuciones más decisivas a la historia de las ideas, rompiendo con uno de los paradigmas propios de la antigüedad: el intelectualismo ético.

Ya desde sus mismos orígenes, el pensamiento moral y salvífico de la antigüedad se había caracterizado por una notable unilateralidad en su concepción del hombre y su destino, que tendía a enfatizar de forma casi exclusiva la dimensión racional. El hombre era, por encima de todo, un ser racional, y ese era el rasgo que lo distinguía y elevaba por encima de los demás entes del mundo y, sobre todo, por encima de las bestias. Este supuesto indiscutido actuaba de dos formas distintas en la construcción de las concepciones éticas de los antiguos. En cuanto al contenido de la moralidad, consistía esencialmente en seguir los dictados de la razón, a los que el individuo debía someterse si quería convertirse en sabio y alcanzar la felicidad. Como contrapartida, todo lo que quedaba al margen de la razón (y en particular, las emociones y los apetitos sensibles) debía ser rechazado o, en el mejor

de los casos, minimizado. Es cierto que la validez de esta generalización admitiría matices en el caso de determinadas escuelas de pensamiento, como el aristotelismo o el epicureísmo, pero no es menos cierto que en todo caso se trataba de matices que no afectaban a la sustancia: la conducta moral es de una forma u otra una cuestión de cálculo racional o intelección, y la felicidad pasa por la potenciación de las facultades racionales y la negación (o la indiferencia) de aquello que pueda comprometerlas. En cualquier caso, lo que está fuera de toda duda es que esta sacralización de la razón (entendida como lo que se opone a la materialidad y al cuerpo) no puede negarse en el caso del orfismo, el pitagorismo o la filosofía platónica, para los que el alma (racional) estaba aprisionada en un cuerpo del que debía liberarse a través de la purificación ascética.

Pero el intelectualismo ético no se dejaba sentir tan solo en la definición del contenido de la moralidad (objetivo y destino de una vida digna), sino también y de forma muy notable en el mecanismo que debía conducir a ella. Una vez que se había alcanzado la formulación de en qué consistía el comportamiento moral, la cuestión de su puesta en práctica no parecía resultar problemática. Para el pensamiento griego, y por extensión para el latino, conocer es igual a querer, descubrir la idea del bien conduce necesariamente a comportarse bien.

Es innegable que semejante concepción de los mecanismos que subyacen a la acción adolece de una notable ingenuidad, como nos muestran infinidad de ejemplos que podríamos extraer de nuestra cotidianidad: desde los más prosaicos (piénsese en el ejemplo del tabaco que recogíamos en el capítulo anterior) hasta los más punzantes (saber que la corrupción es un acto de egoísmo no hace que los corruptos dejen de practicarla). Pero lo más importante para san Agustín es que el intelectualismo ético de los antiguos (y entre ellos también el de sus admirados Platón y Plotino) convierte la elevación espiri-

tual en un objetivo al alcance del hombre en su autosuficiencia. Si nos circunscribimos al amor platónico, el individuo es capaz de elevarse del mundo engañoso de las apariencias hasta la contemplación de las Ideas y del Bien con el mero auxilio de su razón. Desde el firme asidero de la fe cristiana, san Agustín rechaza horrorizado los supuestos y las conclusiones a las que conducían el intelectualismo ético imperante hasta entonces; por un lado, ahondando en el abismo que separa el conocimiento de la acción, y que había pasado inadvertido durante siglos; por el otro, subrayando la infinita dependencia de la criatura con respecto de su Creador. Y en este proceso de ruptura con el paradigma de la antigüedad, incide en tres conceptos fundamentales para la comprensión de su pensamiento: voluntad, amor y gracia.

Nadie podía estar en mejor posición que san Agustín para tomar conciencia del hiato que separa el conocimiento de la acción. Él, que a pesar de haber sido educado desde la infancia en la verdad de las Escrituras les había dado la espalda durante años. Él, que incluso cuando esa verdad se le había hecho manifiesta gracias a la predicación de san Ambrosio y al descubrimiento de la filosofía platónica, se había resistido aún a entregarse a ella, renuente a abandonar un estilo de vida y los placeres que lo acompañaban. Él, en quien solo un salto de la voluntad había hecho posible la conversión, tras años de angustias y tensiones interiores.

Así pues, no es el mero conocimiento lo que nos conduce al bien y la verdad. Para ello es necesaria también una determinación de la voluntad, por la cual el individuo se posiciona y se entrega en integridad.

> El alma ordena al cuerpo, que inmediatamente obedece; el alma se da órdenes a sí misma, pero encuentra resistencia. [...] En realidad, no quiere en su totalidad y, por lo tanto, no ordena del todo. Ordena

> solo en la medida en que quiere, y la orden no se ejecuta por aquella parte que no quiere, puesto que la voluntad se da la orden de querer a sí misma, y no a otro. Y en la medida en que no manda ella en su totalidad, no se realiza aquello que ella ordena. [...] No es por lo tanto una monstruosidad el querer en parte, y en parte no querer. Es más bien una enfermedad del alma, elevada hasta la verdad pero no erguida del todo, porque el peso de la costumbre la aplasta.[22]

Saber no es querer, pues el querer presupone un anhelo, un deseo, una inclinación de la voluntad movida por el gozo. «Porque todos están de acuerdo en desear la felicidad, como estarían de acuerdo si se les preguntara si desean gozar. El gozo es precisamente aquello que llamamos felicidad en la vida: unos lo buscan por una vía, otros por otra, pero todos se encaminan en pos de una única meta, el gozo».[23] Y «la felicidad de la vida es el goce de la verdad, es decir, el goce de Ti, que eres la verdad, mi Señor, mi luz, salud de mi rostro, Dios mío».[24] Querer significa amar, y es solo el amor el que puede dar cuenta de las determinaciones de la voluntad.

El poder de la gracia

Se nos plantean entonces dos cuestiones, que constituyen de hecho las dos caras de la misma moneda. Por un lado, ¿qué es lo que pone en marcha ese amor y garantiza que se oriente hacia el bien y la verdad? Y, por el otro, ¿cómo es posible que el amor se desvíe y, en consecuen-

22 San Agustín, *Confesiones*, VIII, ix, 21.
23 San Agustín, *Confesiones*, X, xxiii, 33.
24 San Agustín, *Confesiones*, X, xxiii, 33.

cia, la voluntad yerre? Es decir, si con el neoplatonismo se había dado cuenta del problema del «mal cósmico», ¿cuál era la causa del mal moral (el comportamiento malvado)? Para responder a estos interrogantes, san Agustín abandona los territorios de la filosofía platónica, ya inservible, y vuelve su mirada a las Escrituras; más en concreto, es en las cartas del apóstol Pablo donde halla la fuente de inspiración con la que enfrentarse a estas preguntas.

Recordemos que para la filosofía antigua en general, y la de Platón en particular, el proceso de elevación espiritual por el cual se alcanzaba la sabiduría y la vida bienaventurada dependía enteramente de los esfuerzos del individuo. Si alguien decidía (por sí mismo) seguir la senda que le marcaba cualquiera de las doctrinas filosóficas de turno, y además de decidirlo lo hacía, podía tener la certeza de llegar a la tierra prometida en la que moraba el Bien y la Verdad. Pero para san Agustín, semejante planteamiento es de una arrogancia inadmisible. Afirmar algo así implicaría, por un lado, eliminar de un plumazo todo rol salvífico de Dios, reduciéndolo a una mera causa originaria de la Creación. Significaría a su vez y en paralelo, convertir al hombre en un semiDios, capaz por sí solo de decidir su destino y alcanzar la beatitud de forma autosuficiente. Por último, y como consecuencia de lo anterior, equivaldría a afirmar que el hombre, a través de sus acciones, puede coartar la libre decisión de Dios y condicionar su juicio. Blasfemia. Frente a ello, san Agustín recuerda la absoluta dependencia del hombre con relación a Dios, única fuente de cuanto hay de verdad y realidad en la creación, principio y causa de todo. Si el hombre, en su insignificancia, consigue orientar su voluntad hacia la Verdad (la fe cristiana), solo es posible por estar bendecido por la gracia, el don que Dios concede de forma inescrutable. Nosotros no escogemos a Dios, Dios nos escoge a nosotros y a través de nosotros. En la mejor tradición paulina, las obras, el respeto a la

ley, las buenas acciones, nada valen para asegurarnos la salvación ni el acceso a la Verdad. En san Agustín escuchamos fielmente al Pablo de la «Carta a los Romanos»:

> Pero ahora, con independencia de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los Profetas: justicia de Dios a través de la fe en Jesucristo para todos los que creen. Porque no hay diferencia, ya que todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, pero son justificados de forma gratuita por su gracia, por obra de la redención que está en Jesucristo. Es Él al que Dios presentó públicamente como instrumento de la expiación, mediante de la fe [...] con el propósito de manifestar su justicia en el tiempo presente y resultar así él justo y hacer justo a aquel que tiene fe en Jesús.[25]

Y continúa: «¿Dónde está la jactancia? Ha sido eliminada. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? En absoluto, sino por la ley de la fe. Ya que afirmamos que el hombre es justificado por la fe, independientemente de la obras de la Ley».[26]

Acabamos de ver cuál es el determinante último que empuja a la voluntad a dar el salto a la Verdad (la fe): la gracia y solo la gracia de Dios. Pero, ¿qué hay entonces de la segunda pregunta que se nos planteaba? ¿Cómo explicar la existencia del mal moral, el desvío de la voluntad? En primera instancia, la respuesta a esta cuestión no es sino lo contrario de aquello que estaba en la base de una vida recta. Si esta era el resultado de la orientación del amor hacia Dios (*caritas*), la voluntad enferma es aquella que dirige su amor hacia todo lo que es dis-

[25] Rm 3, 21-26.
[26] Rm 3, 27-28.

tinto e inferior a Dios, la *cupiditas* que apetece las cosas temporales de este mundo. «Inquiriéndome por la esencia de la maldad, descubrí que no es una sustancia, sino la perversión de la voluntad, que se aleja de la sustancia suprema, que eres Tú, Dios, para dirigirse a las cosas más bajas».[27] Pero, ¿cómo es posible? ¿Por qué se produce semejante alejamiento? Por la fuerza de la costumbre, responde san Agustín. En nuestra existencia terrena, nos vemos rodeados de placeres y objetos que despiertan nuestro apetito, invitándonos a entregarnos a ellos. Al hacerlo, nuestra voluntad adquiere un hábito que, como si fuera un peso que la oprime, le impide elevarse hacia Dios y la aleja de su Bien. Esas cadenas con que nos ata el hábito son un tema recurrente en el pensamiento de san Agustín, y en especial en las *Confesiones*, donde la resistencia que impone la costumbre (sobre todo carnal) aparece reiteradamente como el factor que dificultó el camino hacia la conversión: «Era, este peso, mi costumbre con la carne»[28], «Mi enemigo controlaba mi voluntad, y con ella había forjado una cadena con la que me aprisionaba. Porque de la voluntad corrompida se genera la pasión, y la obediencia a la pasión genera la costumbre, y la aceptación de la costumbre genera la necesidad».[29]

La semilla de la discordia

Se impone un pequeño resumen para acabar este capítulo, que sin duda ha sido un auténtico *tour de force*. En su polémica con sus antiguos correligionarios, los maniqueos, san Agustín halló un primer aliado en la filosofía platónica, que le permitió subrayar la absoluta

---

27 San Agustín, *Confesiones*, VII, xvi, 22.
28 San Agustín, *Confesiones*, VII, xvii, 23.
29 San Agustín, *Confesiones*, VIII, v, 10.

transcendencia y bondad de Dios, principio único del todo. Como tal, el resultado de su creación no tan solo no podía albergar en su seno el mal, sino que era necesariamente bello y digno de alabanza. Pero la filosofía platónica conducía a aceptar la autosuficiencia del hombre en su itinerario de ascensión espiritual, lo que resultaba a todas luces contradictorio con la idea de un Dios cuyo carácter de fundamento del todo acababa de afirmarse. Fueron las enseñanzas del apóstol Pablo las que acudieron entonces en ayuda de san Agustín, mostrando que la salvación del hombre y el acceso a la Verdad solo eran posibles por mediación de la gracia de Dios.

No es difícil ver que el equilibrio que con tanto esfuerzo había alcanzado san Agustín en su mediana edad estaba sometido a fuertes tensiones. Si la creación era la obra de un Dios omnipotente y bueno, sus objetos eran incuestionablemente bellos y dignos de amor, pero eso mal se avenía con el rechazo de los placeres y los goces terrenales que propugnaba el cristianismo. ¿A qué venía esa obsesión con el disfrute, con la lujuria, con los placeres de la carne, que no parecían sino reproducir las viejas actitudes maniqueas? En cuanto a la salvación y la posibilidad de alcanzar la beatitud, todo ello dependía de la bendición de la gracia divina. Sin embargo, la afirmación exclusiva de la gracia comprometía la idea del libre albedrío, y sumía al creyente en una situación de desamparo. Por un lado, ¿qué sentido tenía apelar a preceptos morales y normas de conducta (entre ellos, la misma abstención de los placeres), si las obras no cuentan? ¿Cómo podía el creyente alcanzar certeza alguna de la salvación, si nada estaba en su mano? Pero sobre todo, y más importante, si el hombre no era responsable de su destino, ¿cómo podía imputársele culpa alguna? ¿Cómo podía ser justo un Dios que condenaba a un castigo eterno a unas criaturas que no habían elegido? Fue la difusión de las doctrinas pelagianas la que acabó poniendo de manifiesto las

contradicciones y tensiones que anidaban en el pensamiento de san Agustín. Y a partir de entonces, la reflexión del obispo de Hipona se tiñó de tonos cada vez más sombríos y pesimistas, con los que desaparecieron los escasos y tenues tintes de jovialidad y aceptación gozosa de la creación.

Contra donatistas

A pesar de su importancia tanto histórica como biográfica, la polémica con los maniqueos se circunscribía al ámbito estrictamente religioso y doctrinario, y no afectaba a la preeminencia de la Iglesia católica en el conjunto del orbe cristiano: el maniqueísmo podía representar como mucho un rival digno de consideración en la competencia por el mercado de las almas, pero en ningún caso ponía en riesgo la unidad interna del cristianismo. No ocurrió lo mismo con el oponente al que tuvo que enfrentarse san Agustín en sus primeros años como obispo de Hipona: el donatismo. Como veremos en las siguientes páginas, este movimiento religioso, cuyo radio de acción se limitó al norte de África, amenazaba con erigir una Iglesia paralela a la católica, frente a la que contraponía un modelo pastoral y una práctica de la fe radicalmente distinta.

San Agustín, un hombre para el que la unidad indiscutida e indiscutible de la Iglesia representó siempre uno de los pilares sobre los que construyó su religiosidad, no podía permitir semejante afrenta a la integridad de la Santa Madre Iglesia. Para él, como para san Cipriano, la Iglesia era «una Madre, prolífica en descendencia: de ella hemos

nacido, con su leche hemos sido alimentados, su Espíritu nos da la vida».[30] Así pues, no debe extrañarnos que el combate (literal) del cisma donatista ocupara buena parte de su actividad como obispo en la década que siguió a su consagración.

El origen del donatismo

Aunque tradicionalmente la historiografía religiosa cristiana haya dibujado un heroico retrato del cristianismo de los orígenes, lo cierto es que las persecuciones a las que se vio sometida la nueva fe durante sus primeros años de vida no pasaron de ser erráticas y puntuales. Sin desmerecer el sufrimiento de quienes las padecieron, los emperadores que como Nerón, Domiciano o Trajano recurrieron a ellas en algún momento lo hicieron más por oportunismo o cálculo político que por intolerancia religiosa. Es cierto que ya desde sus orígenes el cristianismo había sido considerada una *religio illicita* (no reconocida oficialmente), pero no lo es menos que la religión oficial del Imperio era fundamentalmente una religión civil, de estado. El respeto a los cultos tradicionales y, cada vez más, a la figura del emperador divinizado, desempeñaba sobre todo un rol cohesionador en lo político: la participación en los ritos públicos constituía una muestra de aceptación de la autoridad de Roma y, en consecuencia, su rechazo era un gesto de sedición política. Pero cumplido este expediente, las autoridades romanas no mostraron un particular interés por controlar la religiosidad privada de los ciudadanos del imperio, como prueba el hecho de que en su seno convivieran y se difundieran una larga retahíla de credos y religiones.

---

[30] Cipriano, *De unitate ecclesiae catholicae*, 5.

Las cosas habían de cambiar dramáticamente en la segunda mitad del siglo III, cuando, por primera vez en la historia de Roma, el cristianismo y la Iglesia fueron objeto de tres persecuciones sistemáticas en poco más de cincuenta años. Con el paso del tiempo, el cristianismo había dejado de ser una más entre las tantas sectas orientales que pululaban por los territorios del Imperio, para convertirse en un culto ampliamente difundido en torno a una poderosa organización, la Iglesia. Una suerte de estado dentro del estado que amenazaba la integridad y el poder de un Imperio en el que ya se dejaban sentir los efectos de la crisis económica, política y militar que acabarían por enterrarlo.

La primera persecución sistemática se desencadenó durante el breve gobierno de Decio (249-251), en un episodio que estaba destinado a ejercer una significativa influencia en la posterior polémica donatista. En efecto, durante el tenebroso período de la persecución y en los años que la siguieron se distinguió Cipriano, obispo de Cartago, quien primero se negó a realizar sacrificios públicos a los dioses romanos, tal y como exigía el decreto de Decio, y pasada la tormenta se mostró partidario de readmitir en la Iglesia a los cristianos que habían renegado de la fe (conocidos como *lapsi*, caídos), tras la oportuna penitencia. Cipriano sería una de las víctimas más destacadas de la siguiente persecución imperial, orquestada por el emperador Valeriano más por motivos económicos que estrictamente religiosos.

No obstante, el apogeo de las persecuciones no llegaría hasta cuarenta años más tarde, bajo el gobierno del emperador Diocleciano (284-305), quien con su política de reformas había puesto punto y final al largo período de anarquía en el que se había visto sumido el Imperio durante buena parte del siglo III. La prudencia demostrada por Diocleciano a las riendas del Imperio tuvo su correlato en el plano religioso, en el que hizo gala de una actitud abierta y respetuosa hacia los diversos credos y, entre ellos, hacia el cristianismo, que pudo

La persecución de Decio

Decio fue uno de tantos emperadores efímeros que se sucedieron entre 235 y 284, durante el período conocido como la anarquía militar (llegaron a proclamarse hasta veinticinco emperadores en esos años). Originario de la Panonia Inferior, llegó al trono en 249 con el propósito de poner fin a la inestabilidad que sacudía al Imperio y emprender un plan de reorganización con el que devolverle la solidez e integridad que lo había caracterizado durante su pasado. La recuperación del vigor de antaño pasaba, a ojos de Decio, por el restablecimiento del ideal religioso del Estado romano como elemento cohesionador. La amplia difusión lograda por el cristianismo hacía de esta religión oriental la principal amenaza para los planes del emperador, por lo que se propuso su eliminación sistemática. Con este objetivo, publicó un edicto que desencadenó la primera persecución universal de los cristianos, a los que curiosamente no se hacía mención explícita en el mismo.

Todos los ciudadanos del Imperio debían participar en una masiva manifestación de veneración a las divinidades de Roma, para lo que el edicto ordenaba a todo súbdito llevar a cabo sacrificios públicos que debían ser inspeccionados por las autoridades. Si así lo hacían, se les entregaba una suerte de certificado de cumplimiento, el *libellus*. Quienes, por el contrario, se negaran a ello, eran apresados y sometidos a todo tipo de torturas para conseguir quebrantar su voluntad, exponiéndose en última instancia a ser ejecutados. Una de las víctimas de la persecución fue el brillante filósofo y teólogo Orígenes, que murió cuatro años después de su encierro como consecuencia de los estragos que dejaron en su cuerpo los maltratos sufridos.

Lo inesperado de la persecución y su carácter violento hizo que fueran muchos los que acabaron doblegándose ante las amenazas imperiales, cometiendo a ojos de los cristianos fieles un delito de apostasía. Conocidos como *lapsi*, la cuestión de su readmisión en el seno de la comunidad cristiana se convirtió en objeto de controversia en los años siguientes a las persecuciones.

prosperar sin obstáculos durante los primeros dieciocho años de gobierno. Pero la política de tolerancia iba a tener un abrupto final en el año 303, en el que se dio el pistoletazo de salida a la persecución más duradera, sistemática y universal sufrida por la religión cristiana en época imperial. Sin que estén muy claros los motivos de tan súbito cambio de actitud (sin duda, en parte fue resultado de la influencia del césar Galerio), la cuestión es que entre febrero de 303 y marzo de 304 se promulgaron hasta cuatro edictos consecutivos en los que se ordenaba, entre otras cosas, la destrucción de las iglesias y de los libros sagrados, la privación de todo cargo o privilegio a los fieles cristianos, el encarcelamiento del clero y la tortura hasta la muerte de los presos que no renunciaran a la fe cristiana. La persecución bajó de intensidad tras la abdicación del emperador en 305, pero no fue oficialmente anulada hasta el edicto de tolerancia firmado por el propio Galerio en abril de 311.

La situación habría de sufrir un cambio inesperado y casi definitivo en los años siguientes. En 312 subió al trono imperial de Occidente Constantino, considerado convencionalmente (y de forma más que discutible) el primer emperador cristiano, quien al año siguiente de su llegada al poder promulgó el Edicto de Milán. En él se reconocía la plena libertad religiosa en los territorios del Imperio, dando absoluta legitimidad al cristianismo, religión que resultaría además beneficiaria de una serie de legislaciones ventajosas aprobadas en los años siguientes.

Con el restablecimiento de la «normalidad», el cristianismo se veía en el trance de tener que dar respuesta a la misma disyuntiva que había provocado la persecución de Decio cincuenta años antes: ¿cómo tratar a aquellos que, durante la represión, habían abjurado de la fe para salvar la vida? La cuestión era particularmente grave porque entre los *traditores* (aquellos que habían entregado los textos sagrados a las autoridades paganas) se encontraban no pocos miembros del clero, y



San Sebastián, miembro de la guardia pretoriana de Diocleciano, fue martirizado durante las sangrientas persecuciones de 303 acusado de ser cristiano. En la imagen, *El martirio de San Sebastián*, de El Greco.

entre ellos algún destacado obispo. ¿Podían en tal caso volver a ejercer su ministerio y recuperar su poder espiritual? No debe sorprendernos que surgieran posturas encontradas al respecto, pero como sucediera medio siglo atrás, una Iglesia en construcción y sedienta de fieles acabó optando por un siempre oportuno «pelillos a la mar». El problema se planteó de forma práctica en 312 con la consagración de Ceciliano como obispo de Cartago, ya que en su ordenación había participado Félix de Apthungi, considerado culpable de *traditio* por los sectores más rigoristas. En respuesta a ello, ochenta obispos numidas se reunieron para declarar inválida la elección y nombrar como obispo legítimo de Cartago a Mayorino, al que poco después sucedió un enérgico Donato, que daría nombre a la Iglesia cismática.

El conflicto se elevó a instancias superiores, que de forma reiterada dieron la razón y reconocieron como única la legitimidad de Ceciliano: primero en el sínodo romano de 314, después en el concilio de Arles del mismo año, y para acabar en el tribunal imperial de Milán en 316. Como consecuencia de ello, Constantino aprobó una severa legislación por la que se conminaba a los donatistas a aceptar las diversas resoluciones y se les obligaba a hacer entrega de sus iglesias, pero la virulencia y tenacidad de la resistencia del partido de Donato llevó al emperador a concederles su indulgencia en 321. Tras esta decisión salomónica, el donatismo se extendió rápidamente desde Cartago por todo el norte de África, hasta que la región quedó dividida entre dos jerarquías paralelas, la de los cecilianos (o simplemente *traditores* para sus rivales) y la Iglesia donatista (o de los santos). No iba a contribuir a serenar los ánimos la misión «pacificadora» de Macario, un comisario imperial enviado a petición del partido ceciliano que en el año 347 dio rienda suelta a todo tipo de violencias con el objetivo de extirpar el cisma donatista. Por primera vez en la historia, unos cristianos se convertían en mártires de la persecución orquestada con la complicidad y la colaboración de otros cristianos. La expedición de Macario concluyó con un rotundo fracaso, y no hizo sino cargar de razones a los donatistas, enconando irremediablemente la disputa entre los dos bandos. De una simple polémica sobre la legitimidad episcopal, el conflicto derivó en los años siguientes en una abierta lucha salpicada por agresiones y crímenes de uno y otro bando.

Pureza y legitimidad

Cuando san Agustín llegó a Hipona para ser consagrado poco después obispo de la diócesis, el donatismo se había convertido en la

mayor amenaza para la supervivencia de la Iglesia católica en el norte de África. En los cien años transcurridos desde el origen de la polémica, los partidarios de Donato habían ido ganando adeptos entre los habitantes de la región, incorporando a sus tesis rigoristas reivindicaciones sociales, políticas y económicas que habían acabado por convertir a la Iglesia donatista en la institución religiosa con más predicamento y seguidores en la zona. A ojos de san Agustín, para quien «el pecado más monstruoso era el cisma»,[31] la consiguiente fractura en la unidad de la cristiandad constituía un problema de primer orden que cabía atajar por las buenas o por las malas. En concreto, la difusión del donatismo representaba un doble desafío para el orden católico establecido, el primero de ellos circunscrito al ámbito pastoral, el segundo relativo a la misión y el rol de la Iglesia en la sociedad y en la historia.

La «pureza» era un concepto clave en el imaginario donatista. El movimiento se inscribía en aquellas formas de espiritualidad que enfatizan las dimensiones rituales de la vivencia religiosa, por las que el cometido principal del creyente consiste en preservar la pureza en su relación con la divinidad, que se materializa en el cumplimiento estricto de la Ley y de todo un conjunto de prescripciones y proscripciones tendentes, precisamente, a blindar esa misma pureza: alimentos prohibidos, procedimientos de cocción, objetos o realidades «impuras» de las que abstenerse (la sangre, las mujeres durante la menstruación o el embarazo...). El mundo creado y sus pobladores se dividen así en dos categorías antagónicas entre las que no cabe mediación alguna: la esfera de lo «puro» (y, en ella, la de los «justos» o «santos») y la de lo «impuro». El contacto con los elementos de esta segunda esfera, por ocasional o momentáneo que sea, deja una man-

---

[31] Mircea Elíade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.*

cha indeleble en quien lo realiza, por lo que el camino de santidad pasa irremediablemente por la separación y el aislamiento de todo aquello que la Ley proscribe.

Si la pureza del creyente era el criterio fundamental de santidad, ¿qué mayor mancha podía haber que el renegar de la propia fe, entregando los libros sagrados a los paganos como habían hecho los *traditores* durante la persecución? Semejante afrenta a Dios emponzoñaba irremediablemente a quien la había realizado y, por lo tanto, también a todo aquello que procediese de él e incluso a quien hubiera estado en tratos con él. El pecado de *traditio* desposeía de toda legitimidad pastoral a la persona que lo había cometido, despojando de eficacia y santidad a todos los actos realizados con posterioridad. En consecuencia, no solo la elección de Ceciliano carecía de valor, sino el ministerio de todos los miembros del clero que se habían manchado con la apostasía en tiempos de Diocleciano. Tanto es así, que la Iglesia donatista llegó a instaurar un segundo bautismo (el auténtico) para aquellos fieles que habían sido inicialmente bautizados por sacerdotes de la iglesia de los *traditores*.

Como veremos con más detalle un poco más adelante, san Agustín no podía aceptar las posiciones excesivamente rigoristas de los donatistas, pues hacerlo significaba renunciar a infinidad de fieles que, temerosos de perder la vida, habían sucumbido a las amenazas de la represión. Significaba, en consecuencia, renunciar al rol hegemónico y salvífico al que estaba destinada la Iglesia, que corría el riesgo de convertirse en caso contrario en una institución aislada y marginal. Echando mano de su andamiaje platónico, san Agustín responde a la problemática suscitada por los efectos de la persecución distinguiendo entre la validez objetiva del sacramento y la imperfección de quien lo administra. Como buen neoplatónico, para san Agustín el mundo sensible del devenir es la copia necesariamente imperfecta del mundo

transcendente y eterno de las Ideas, del que el primero toma cuanto hay de realidad en él a través de la participación.

Los hombres y las criaturas de este mundo carecen de los atributos de fijeza, permanencia y estabilidad que caracterizan a la verdad, pero la inevitabilidad de esa falta de perfección no compromete de ninguna manera la plena realidad de la que participan. Otro tanto sucede con la Iglesia y el mensaje de Cristo. Así como las diversas materializaciones sensibles son un pálido reflejo de la Idea, de la misma forma cabe distinguir entre una Iglesia visible, integrada por hombres de carne y hueso en su ineludible falibilidad, y la Iglesia invisible, compuesta por los auténticamente justos en plena comunión con el mensaje de Cristo. La segunda avanza por la historia contenida en la primera pero indiscernible de ella. No están los donatistas (ni por extensión nadie en este mundo) capacitados ni facultados para diferenciar entre unos y otros, pues la separación entre justos y pecadores es algo que solo a Dios corresponde hacer en el Juicio Final, cuando separe «el grano de la paja». En definitiva, la validez y la veracidad del mensaje de Cristo y de los sacramentos no dependen del instrumento material forzosamente imperfecto que los transmite o administra, sino que poseen una validez objetiva fundamentada en las Sagradas Escrituras y en la catolicidad de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo.

La respuesta agustiniana a la cuestión suscitada por la polémica donatista acerca de la legitimidad de los *traditores* y la consiguiente validez de los sacramentos puede explicarse recurriendo a consideraciones de índole muy diversa. Desde una óptica más benévola, no cabe duda de que la readmisión de aquellos miembros de la comunidad que se habían manchado durante las persecuciones puede justificarse legítimamente apelando a conceptos como el de misericordia o perdón, que constituyen elementos centrales del mensaje de Cristo. Pero la situación de la Iglesia católica en el norte de África a finales del siglo IV

despierta la fundada sospecha de que detrás de semejante posicionamiento se escondiesen también motivaciones más prosaicas; en especial, el esfuerzo por mantener (o conseguir) la hegemonía de una institución en plena fase de afianzamiento y consolidación. A una Iglesia sedienta de almas podía no parecerle oportuno ponerse demasiado exigente acerca de la calidad de las mismas. Tanto o más cuestionable resulta la aparente irrelevancia de la conducta de los ministros a la que parece conducir el razonamiento del obispo. Con la distinción entre Iglesia visible e invisible y, sobre todo, con la imposibilidad de discernir entre una y otra, san Agustín salvaguarda la legitimidad de la Iglesia haciéndola independiente de quienes la representan. No importa cuán graves ni inmorales puedan ser los actos de sus integrantes: eso no resta (ni debe restar) un ápice a la autoridad de la Iglesia. La integridad de la institución se erige así en pilar incuestionable que se afirma por encima de cualquiera de sus comportamientos. Al posponer *sine die* la criba entre «el grano y la paja» e instaurar la cómoda distinción entre la Iglesia invisible (siempre santa) y la Iglesia visible, se abría la veda para minimizar, o directamente ocultar, incluso las conductas más abyectas de sus ministros. La deleznable complicidad mantenida hasta fechas muy recientes con determinados crímenes muestra bien a las claras las duraderas y perversas consecuencias de tal actitud.

«Extra ecclesiam nulla salus?»

En la disputa entre san Agustín y los donatistas subyacían unas diferencias que iban más allá de la mera validez de los sacramentos o la legitimidad de los ministros indignos. En ella se contraponían dos concepciones diametralmente opuestas de la comunidad de creyentes y del rol que le estaba reservado a la institución que los reunía, la Iglesia.

La Iglesia de Donato era la «Iglesia de los mártires», una comunidad cuyos integrantes se distinguían del demoníaco mundo que los rodeaba por su incólume pureza. Sus miembros constituían así una suerte de «pueblo elegido», herederos en sucesión ininterrumpida del mensaje de Dios. El objetivo fundamental e innegociable era el de mantener esa continuidad libre de toda mancha, preservando la perfección de la comunidad mediante el repudio y la separación de una realidad circundante impura. Por decirlo en pocas palabras, la concepción de la Iglesia donatista se podría resumir en el lema «pocos, pero buenos». Era, en definitiva, un movimiento simple y llanamente maximalista, que como tal rechazaba cualquier forma de compromiso con la realidad.

Si para los donatistas la pureza constituye la marca distintiva de la auténtica fe, en la reflexión agustiniana el eje se desplaza hacia los conceptos de unidad y «éxito». Anticipando algunos de los motivos que desarrollará más adelante, para san Agustín a la iglesia le está reservado un papel central en la historia, que no es otro que el de difundir y extender el mensaje de Cristo sobre todo el orbe. Y esa misión salvífica y universal no es el resultado del designio de los hombres, sino que representa la ejecución inevitable de un plan preordinado por Dios. En consecuencia, oponerse a él equivale a oponer con arrogancia el libre albedrío de los hombres a la potencia y voluntad de la divinidad. «Las nubes del cielo afirman con voz atronadora que la casa de Dios se está construyendo sobre toda la tierra, pero desde una ciénaga algunas ranas croan: "Solo nosotros somos cristianos"».[32] La Iglesia no ha sido instituida para encerrarse en un círculo reducido de santos y aislarse del mundo, sino para abrazar a la entera humanidad y modificarla, porque Cristo no vino al mundo a «llamar a los justos

32 San Agustín, *Enarr. in Ps.* 95, 11.

sino a los pecadores».[33] «Veis sin duda que, por obra de Cristo, nacido milagrosamente de esa estirpe, la Iglesia católica se ha apropiado y ha conservado la palabra y la Ley de Dios, conquistado la fe de todas las gentes. Estos hechos los hemos leído anunciados tal y como los hemos visto realizarse. [...] todo fue previsto, anunciado y escrito».[34]

La imposición de las tesis agustinianas tendrá un efecto determinante sobre el pensamiento eclesiástico de los siglos venideros. En cuanto que manifestación de la voluntad de Dios, la legitimidad de la Iglesia se convertirá en un presupuesto incuestionable e independiente de su comportamiento o del modo de proceder de sus integrantes. Con ello se ejecuta un movimiento de institucionalización del cristianismo que caracterizará a la catolicidad, y que se materializará siglos más tarde en el dogma *extra ecclesiam nulla salus* («no hay salvación fuera de la iglesia»).[35]

«Coge intrare»

No obstante, la situación política y religiosa había experimentado un cambio dramático en los casi cien años que habían transcurrido entre el inicio del cisma donatista y los tiempos del episcopado de san Agustín. De religión perseguida, el cristianismo había pasado a ser primero una religión privilegiada bajo Constantino, hasta convertirse en la religión oficial del imperio con el ascenso al trono de Teodosio. El 27 de febrero de 380 el emperador promulgó el Edicto de Tesalóni-

[33] Mt, 9, 12-13.
[34] San Agustín, *Ep.* 232, iii.
[35] «Subordinación del individuo a la Iglesia como institución, como lugar de la gracia y de la salvación – este es el rasgo que iba a caracterizar al cristianismo latino». Hans Küng, *op. cit.*

ca, también conocido como *Cunctos Populos* («A todos los pueblos») por las dos primeras palabras con las que se abría el texto; con su aprobación, el cristianismo católico pasaba a convertirse en la religión oficial del estado y quedaban prohibidos (con todas las consecuencias) los demás cultos o variantes doctrinales (en particular, el edicto tenía como objetivo poner fin a la herejía arriana).

> Queremos que todos los pueblos que son gobernados por la mesura de nuestra clemencia vivan en la religión que el divino apóstol Pedro transmitió a los romanos, y que hasta hoy se ha predicado como la predicó él mismo [...]. Esto es, según la doctrina apostólica y la doctrina evangélica creemos en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en una igual majestad y piadosa trinidad. Ordenamos que tengan el nombre de cristianos aquellos que siguen esta norma, mientras que a los demás los juzgamos dementes e insensatos y sobre ellos pesará la infamia de la herejía. Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias; serán castigados, primero con la venganza divina, y después por la nuestra, que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial.

Como había sucedido durante siglos con el culto imperial, también el rechazo a la nueva religión oficial, el cristianismo católico, pasó a convertirse en una cuestión de estado, en un crimen político. Y, como entonces, para su represión y castigo podía apelarse con legitimidad al recurso a la violencia de los mecanismos de coacción del Imperio, algo que el catolicismo triunfante no tardaría en hacer. En 405, ya con Honorio como emperador, se aprobó en Cartago el Edicto de Unidad por el que los donatistas eran declarados herejes, quedando así expuestos a toda la legislación del Imperio contra las herejías. La iglesia dona-

tista fue desmantelada, y sus miembros perseguidos y desposeídos de todo derecho.

El siguiente paso en el proceso de extirpación del donatismo se produjo seis años más tarde, cuando el emperador convocó una *Collatio* (conferencia) en Cartago en la que un enviado imperial, Marcelino, debía dirimir de forma definitiva entre los contendientes. Tras tres sesiones en las que los representantes de cada una de las partes en liza expusieron sus razones, la Conferencia acabó por reconocer la legitimidad del partido ceciliano y la consiguiente ilegalidad del donatismo. En los años siguientes, la represión contra los cismáticos asumiría tintes de extrema dureza y violencia, que conduciría en poco tiempo a la práctica (pero no completa) aniquilación de la Iglesia donatista.

La «resolución» de la cuestión donatista representa un hito en la historia del cristianismo. Hasta entonces, las disensiones teológicas en el seno de la cristiandad habían quedado circunscritas al ámbito puramente espiritual, y en consecuencia también las respuestas que de ella se derivaban: declaración de herejía, condena doctrinal, excomunión. Pero la conversión del cristianismo católico en religión oficial del estado, y la resultante complicidad entre la Iglesia y el poder político, hizo que se cruzara lo que hasta entonces había sido una suerte de línea roja: el recurso a la violencia física y al aparato policial para la derrota y aniquilación del adversario ideológico. Algo que causó un considerable escándalo entre las filas de los donatistas, para quienes tal expediente contradecía frontalmente el mensaje y el espíritu del cristianismo.

Es evidente que una figura tan destacada en la Iglesia del norte de África como san Agustín no pudo mantenerse al margen durante el trascurso del conflicto. De entrada, la polémica le permitió poner al servicio de la propaganda antidonatista todo el arsenal dialéctico acumulado en sus años de formación y de profesor de retórica, en

Los circunceliones

Durante el combate contra el donatismo, san Agustín encontró en los desmanes cometidos por los circunceliones un recurso del que echar mano en su cruzada propagandística contra la Iglesia cismática. Era un movimiento popular de carácter rigorista, en el que a la insistencia donatista en la pureza y al rechazo del clero cómplice con los *traditores*, se añadían toda una serie de reivindicaciones de carácter económico y social, en abierta oposición al dominio romano y de las clases pudientes. Los integrantes del movimiento se distinguían por su ascetismo extremo y por el ensalzamiento del martirio, que no dudaban en procurarse a través del suicidio y la inmolación. Se consideraban a sí mismos los soldados de Cristo, una suerte de ejército itinerante que recurría a todo tipo de violencias y tropelías para el cumplimiento de su santa misión. El nombre con el que han pasado a la historia, y con el que aquí nos referimos a ellos, les fue dado por san Agustín de forma despectiva, pues eran los que «vagan por las celdas [*quia circum cellas vagantur*]. Van, en efecto, de un lugar a otro, y no tienen demora estable». Ellos se autodenominaban «*agnostici*».

particular para magnificar los crímenes cometidos por los circunceliones, una facción extremista próxima a la Iglesia donatista.[36] Y, de forma mucho más significativa, san Agustín no solo no hizo ascos al apoyo que le brindaba el aparato de coacción del Imperio, sino que lo recibió con los brazos abiertos. Para ello, formuló la primera jus-

[36] «Si a los donatistas les toca sufrir alguna molestia temporal (*sic*) a resultas de la aplicación de una orden justísima y legítima de las autoridades, a pesar de que ellos cometan cada día y por doquier acciones mucho más graves con sus cuadrillas privadas de furiosos circunceliones, al margen de toda ley eclesiástica y civil, nos llaman a nosotros perseguidores de cuerpos, pero no se llaman a sí mismos asesinos de almas». San Agustín, *C. Ep. Parm.*, I, viii, 14.

tificación teológica de la represión física de las disensiones, a la que en los siglos siguientes recurriría sin ambages la iglesia católica para legitimar todo tipo de desmanes cometidos en el nombre de Dios.

La excusa se la proporciona la parábola del banquete que encontramos en el Evangelio de Lucas (Lc, 14, 15-24), de la que san Agustín realiza en el Sermón 112 una interpretación y traducción forzada, que aplica a la cuestión de la disensión espiritual.

> Eliminemos entonces las excusas falsas y malvadas, dirijámonos al banquete con el que nos saciaremos interiormente. Que no nos lo impida el orgullo de la soberbia, no nos distraiga ni nos refrene el afán ilícito de saber que nos hace dar la espalda a Dios, ni que la lujuria de la carne nos aparte de la voluntad del corazón. Vayamos y saciémonos. ¿Pero quiénes acudieron al banquete sino los mendigos, tullidos, cojos y ciegos? No asistieron sin embargo los ricos sanos, aquellos que creían caminar rectamente y poseer una vista aguda: es decir, aquellos que presumían mucho de sí, siendo en cambio casos más desesperados por su soberbia. Vengan los mendigos, porque los invita aquel que de rico se hizo pobre por amor a nosotros, para que nosotros que somos pobres nos enriquezcamos con su pobreza. Vengan los enfermos, porque son ellos los que tienen necesidad del médico y no los sanos. Vengan los cojos que a Él le dicen: «Guía mis pasos con tu palabra». Vengan los ciegos que le dicen: «Ilumina mis ojos, para que nunca me duerma en la muerte». [...] Entonces el siervo refirió a su amo, que lo había enviado a buscarlos: «Señor, se ha hecho como ordenaste, pero todavía hay sitio en la mesa». «Sal -le respondió el amo-, ve por los senderos y los cercos, y obliga a entrar a quien encuentres. No esperes a que ellos se dignen a venir, empújales a entrar: he preparado un gran banquete, he engalanado mi casa, y no permitiré que quede un lugar vacío». Por las plazas y

las vías han ido los pueblos: vengan desde los caminos y los cercados los herejes y los cismáticos. Oblígales a entrar. Solo aquí encontrarán la paz, pues aquellos que construyen cercados buscan la división. Que sean arrancados de los cercados, separados por la fuerza de las zarzas. Están enredados en ellas y no quieren que se les arranque. «Entraremos -dicen- por nuestra propia voluntad». El Señor no lo ordenó así: «Oblígales a entrar», dijo. «Quede fuera la coacción, que dentro nacerá la voluntad».[37]

«Coge intrare» («Oblígales a entrar»). Qué lejos queda aquel san Agustín que, unos pocos años antes, aún escribía en sus *Confesiones* «Quien actúa contra su voluntad no obra el bien, aun cuando sea bueno aquello que hace»,[38] que predicaba la misericordia y el respeto hacia los enemigos («como si el peor de nuestros enemigos pudiera causarnos un daño mayor al que nos causa el odio hacia él»).[39] Los años al frente de su congregación, compuesta por hombres frágiles e irremediablemente pecadores, rodeada de herejes y paganos que se obstinaban con tenaz estupidez a aceptar la verdad de la Iglesia, dejaron una profunda huella en su carácter, cada vez más agrio. Se ha disipado toda esperanza en las posibilidades de ese material imperfecto y refractario que es el hombre. Por encima de él se yergue cada vez más la autoridad indiscutible de la Iglesia, instituida por Cristo para reformar a la humanidad caída. Por las buenas, a través de la predicación y el proselitismo, pero también y de forma creciente por las malas, recurriendo si es menester a la *disciplina*. La concepción de la historia como la realización necesaria de un plan divino preordinado,

37 San Agustín, *Sermones*, 112, 8.
38 San Agustín, *Confesiones*, I, xii, 19.
39 San Agustín, *Confesiones*, I, xviii, 29.

que hallará su máxima expresión en *La Ciudad de Dios*, adquiere un protagonismo indiscutible en la cosmovisión agustiniana. A resultas de ella, oponerse a la materialización de los designios de Dios no es sino un acto de extrema arrogancia merecedor de justo castigo, y en paralelo, contribuir a su realización, por los medios que sea, deviene una obligación. «Predico contra los ídolos; los elimino de los corazones; los persigo, lo confieso».[40]

Al fin y al cabo, ¿qué importancia podía tener el dolor o el sufrimiento de unas cuantas criaturas pecadoras frente al desplegamiento de la Palabra de Dios? ¿No es acaso preferible la muerte y los suplicios del cuerpo a la muerte del alma y los suplicios eternos? La aplicación de la *disciplina* era a sus ojos un mal necesario, una medida que permitía salvar y corregir a la mayoría a costa de infligir cierto sufrimiento a unos pocos. Casi se podía decir que la coacción violenta era incluso un acto de caridad cristiana, pues a través de la muerte de algunos cuerpos perseguía la salvación de las almas:

> Y sin embargo, ¿es el castigo que se impone a los donatistas proporcionado a sus crímenes? Lo cierto es que muchos no tienen el corazón en el pecho, sino en los ojos. Y cuando brota un poco de sangre de un cuerpo mortal, el que lo contempla se horroriza. Pero si las almas, arrancadas y separadas de la paz de Cristo, mueren en el sacrilegio del cisma y de la herejía, nadie llora porque nada se ve. Pero esta muerte es más tétrica, más luctuosa e, incluso me atrevería a decir, más verdadera.[41]

[40] San Agustín, *Sermones*, 62, 18.
[41] San Agustín, *C. Ep. Parm.*, I, viii, 14.

Contra pelagianos

Con el veredicto final de Marcelino en la *Collatio* del año 411, con el que las autoridades imperiales daban definitivamente la razón al partido ceciliano y condenaban al donatismo, parecía que por fin la ansiada unidad de la comunidad cristiana bajo la égida de la Iglesia católica estaba asegurada. Pero, para desgracia de san Agustín, los acontecimientos demostraron enseguida que ese era un diagnóstico excesivamente optimista. En 413, apenas dos años después de la conclusión de la polémica donatista, arribó a tierras africanas una nueva controversia teológica que llevaba tiempo circulando por los territorios del imperio: el pelagianismo.

Orígenes y desarrollo del pelagianismo

El movimiento conocido como pelagianismo toma su nombre del monje que le dio origen y cuyas tesis en torno a la salvación, el bautismo y el pecado original configuraron el núcleo de su cuerpo doctrinal: Pelagio.

Como san Agustín, Pelagio provenía también de una remota provincia alejada de los grandes centros económicos y culturales del Imperio, la lejana Britania. En el año 400 se trasladó desde allí a Roma, la antaño floreciente capital que, a pesar de la decadencia de las últimas décadas, seguía siendo un enorme polo de atracción en el que confluían las más diversas sensibilidades e ideas. En Roma transcurrieron los siguientes once años de su vida, que le sirvieron para granjearse el respeto y la admiración en los ambientes cristianos de la ciudad por su probidad moral y el contenido de su predicación, recogido en sus *Exposiciones sobre las trece epístolas de San Pablo*. Pero como para tantas familias nobles de la península Itálica, la estancia romana de Pelagio llegó a su fin con el saqueo de Roma por las huestes visigodas de Alarico en agosto de 410. Este inimaginable suceso puso de manifiesto la creciente inseguridad de los territorios italianos, expuestos a la presión creciente de las invasiones bárbaras que llegaban desde el norte. Como consecuencia de ello, tras el saqueo fueron muchos los ciudadanos del Imperio que abandonaron los territorios de la península para buscar refugio en las remotas pero aparentemente apacibles provincias africanas, llevando consigo las diatribas filosóficas y teológicas de las que la lejana Numidia había quedado al margen hasta entonces. Entre ellos estaba Pelagio y alguno de sus más destacados discípulos.

¿En qué consistía el núcleo de la predicación de Pelagio? Más que un fino teólogo, el monje británico era sobre todo un reformador de las costumbres, que propugnaba un estricto rigorismo moral de tintes marcadamente ascéticos. Para Pelagio, el Dios cristiano era un Dios que exigía una obediencia inexcusable a sus mandatos. Y si esto era así, era porque alcanzar la perfección moral, la santidad, no solo era posible, sino obligatorio. En consecuencia, el mensaje pelagiano replanteaba dos viejas polémicas a las que san Agustín ya se había enfrentado en el pasado. Por un lado, el extremo rigorismo moral

constituía en parte una versión remozada y actualizada del antiguo donatismo, ya derrotado. Pero sobre todo, y de forma mucho más importante, reverdecía la pretensión de autodeterminación del hombre, característica del intelectualismo ético de la antigüedad greco-latina. Con la diferencia fundamental de que ahora tal pretensión se reivindicaba desde el seno de la religiosidad cristiana.

Por resumirlo de forma esquemática: si Dios ordena algo, el cumplimiento estricto de esa orden es imperativo; las órdenes de Dios no son negociables o matizables; si la realización de los mandamientos divinos es obligatoria, quiere decir que es posible; quien así lo haga, será recompensado con la beatitud, mientras que quien falle en su cumplimiento será condenado al suplicio eterno. Una actitud que queda reflejada de forma palmaria en la carta de un cristiano de Sicilia que acababa de descubrir las doctrinas de Pelagio:

> Cuando estaba en mi hogar, creía ser un devoto seguidor de Dios [...]. Ahora por vez primera, he empezado a saber cómo puedo convertirme en un auténtico cristiano [...]. Es fácil de explicar: conozco a Dios, creo en Dios, temo a Dios, siervo a Dios. Porque no conoces a Dios, si no crees en Él; y no crees en Él, si no lo amas; y no puedes afirmar que lo amas, si no lo temes; y no puedes decir que lo temes, si no lo sirves; y no puedes decir que lo sirves si le desobedeces hasta en la más mínima cuestión [...]. Quien cree en Dios, atiende a sus mandamientos. En esto consiste el amor a Dios: en hacer lo que Él ordena.[42]

Es fácil ver cuáles fueron las razones que motivaron la rápida difusión del pelagianismo en aquellos tiempos convulsos. De entrada, la

[42] Extracto de la carta *Honorificentiae tuae* recogido en Peter Brown, *op. cit.*

interpretación de la fe que de ella se derivaba proporcionaba certezas existenciales para quienes abrazaran el cristianismo: una vez limpiada la mácula del pecado original a través del bautismo, la salvación era algo que estaba en manos del creyente, a su alcance. Bastaba con seguir las revelaciones de Dios, tal y como le habían sido transmitidas a través de las enseñanzas y de la vida de Jesucristo. Por si la promesa de beatitud no bastara, entraba en acción la amenaza de verse consumido por el fuego del infierno durante la eternidad, sobre la que tanto insistía la predicación de Pelagio.[43] El palo y la zanahoria.

La concepción de la religión propugnada por el pelagianismo, y las consecuencias que de ella se derivaban, estaban en las antípodas del pensamiento de san Agustín. La diatriba entre ambos sistemas, que se prolongaría hasta la misma muerte del obispo de Hipona (el pelagianismo fue solemnemente condenado como herejía en el concilio de Éfeso de 431, un año después del fallecimiento de san Agustín), se articuló en torno a tres ejes principales: el camino de salvación, el significado de la justicia divina, y el pecado original y el bautismo.

Falibilidad frente a libre albedrío. La gracia

Como ya hemos visto, uno de los rasgos fundamentales del pelagianismo era la confianza absoluta en la capacidad del creyente para, por sí mismo, llegar a la santidad. Un radical optimismo antropológico que hermanaba a este movimiento con el intelectualismo ético de los antiguos y que, como tal, provocó parecidas críticas por parte del obispo. Nada podía estar más lejos de la experiencia de san Agustín

43 A lo que san Agustín replicaría acertadamente: «El hombre que teme el infierno no teme pecar, sino arder en él» (Ep. 145, 4).

que la confiada tranquilidad del pelagiano acerca de la salvación. Muy al contrario, para san Agustín la vivencia de la fe se caracterizaba por un estado de tensión permanente, de irresoluble ansiedad existencial, por ser un frágil compromiso expuesto cada día a los tormentos de la tentación, particularmente de las insidiosas llamadas de la carne. «Por lo tanto, la lucha ha de durar siempre, porque la concupiscencia con la que hemos nacido no se agotará mientras vivamos; puede perder fuerza día a día, pero no apagarse. Precisamente por ella se llama a nuestro cuerpo, cuerpo de muerte».[44] No olvidemos que estamos hablando de alguien a quien le asaltaban las dudas y el sentimiento de culpabilidad por el mero hecho de disfrutar de la música de los cantos en la iglesia, como nos relata en un pasaje de las *Confesiones*.

A diferencia del pelagianismo, para san Agustín el bautismo y la remisión del pecado original no constituían un punto de llegada, tras el cual se abría un camino seguro y sin obstáculos hacia la beatitud; el bautismo era un punto de partida, al que seguía un tortuoso itinerario en el que la meta no estaba garantizada. Y mucho menos para el hombre por sí mismo. Afirmar que la criatura, de forma autosuficiente, podía alcanzar la perfección era una blasfemia. En el fondo, el pelagianismo adolecía de la misma ingenuidad psicológica que las filosofías paganas, frente a las cuales san Agustín ya había subrayado el abismo que se abría entre la conciencia de la deseabilidad de un objeto y el movimiento de la voluntad hacia él: el hombre puede querer, pero no puede querer su querer.

Lo que permite dar el salto entre una y otra, entre conciencia y voluntad, no puede residir en el hombre falible y absolutamente dependiente, sino que para ello necesita del auxilio de una instancia externa: la gracia. Y esta solo puede ser concedida, de forma libérrima

[44] San Agustín, *Sermones*, 151, v, 5.

e inmerecida, por Dios a aquellos por Él escogidos. «¿Qué hombre, consciente de su propia debilidad, podría atreverse a atribuir a sus propias fuerzas el mérito de la castidad y la inocencia, para así amarte menos, como si hubiera necesitado en menor medida de la misericordia con la cual perdonas los pecados de los que a ti se han dirigido?».[45] Reducir la salvación al esfuerzo humano era tanto como cuestionar la libre voluntad de Dios y condicionarla a la justicia de las acciones humanas. Y, lo que era tanto o más grave a efectos más prosaicos, la autodeterminación del hombre, su capacidad de alcanzar la perfección a través de sus esfuerzos individuales, amenazaba con condenar a la irrelevancia el papel salvífico de la Iglesia y su centralidad en la vida del cristiano.

La réplica agustiniana tenía el mérito innegable de apoyarse e insistir en un concepto de incuestionable raigambre cristiana y escritural, el de la gracia, que en las tesis de sus rivales parecía quedar reducida a la irrelevancia. En efecto, todo el edificio del pelagianismo, con su confianza en la factibilidad de la perfección, se erigía sobre el supuesto del libre albedrío: estaba en manos del hombre decidir si pecaba o no. Por el contrario, con la insistencia exclusiva en el papel salvador de la gracia, ¿no quedaba irremediablemente comprometida la libertad humana?

La respuesta a esta pregunta dependerá de lo que entendamos por libertad. Si con ese término hacemos referencia a la pura potencialidad de una voluntad incondicionada, sin duda. Pero si definimos la libertad como hacer lo que uno quiere, entonces tal contradicción se desvanece. El hombre no escoge, sino que es escogido por Dios, que decide de forma inescrutable a quién concede su gracia y a quién condena. Pero unos y otros hacen lo que quieren. No han escogido lo que

---

45 San Agustín, *Confesiones*, II, vii, 15.

quieren, pero hacen lo que quieren y, como tal, son libres. La afirmación simultánea de la gracia y del libre albedrío no constituía, pues, antinomia alguna.

Justicia y predestinación

La aceptación del libre albedrío o, más exactamente, de la capacidad del hombre para hacerse acreedor de la salvación en virtud de sus obras, tenía hondas implicaciones sobre otra cuestión fundamental para la comprensión de la religión: la de la justicia divina. Recordemos que, según Pelagio, la perfección moral tenía una naturaleza imperativa: si Dios ordenaba algo, era obligatorio cumplirlo. El carácter inexcusable de esta exigencia descansaba sobre dos supuestos no siempre manifestados explícitamente: el de la posibilidad de su realización y, sobre todo, el de la bondad de Dios. Máxime si de la ejecución o no de sus mandatos se derivaban recompensas y suplicios eternos.

En efecto, de por sí no hay nada contradictorio en afirmar que Dios nos exige algo que no podemos cumplir o, dicho de otra forma, de la exigencia no se deriva necesariamente la posibilidad del cumplimiento; bien podría ser que el Dios creador fuera cruel e injusto (como, dicho sea de paso, se manifiesta en no pocas ocasiones en el Antiguo Testamento). El supuesto implícito que permitía dar el salto lógico de la exigencia a la obligatoriedad era la creencia incuestionable en la bondad de Dios, que actuaba como garante de la posibilidad de llevar la vida santa a la que impelía el mensaje de Pelagio. Pues si Dios era bueno, ¿cómo podría condenar a sus criaturas por no haber cumplido con un mandato irrealizable? Por fuerza tenía que ser factible. Pero además de factible, la salvación debía ser también el resultado de las libres decisiones de los hombres, pues en caso contrario, ¿en

qué medida podía imputarse responsabilidad alguna a los hombres? ¿Cómo podían ser condenados, si el logro de la santidad no dependía de su voluntad?

A ojos de los pelagianos, la insistencia de san Agustín en el carácter libre y no merecido de la gracia, en la irrelevancia de los méritos, representaba una abominación, pues equivalía a representarse a un Dios injusto y deliberadamente cruel. Pero, al igual que sucedía con la cuestión del libre albedrío, la cuestión suscitada por los pelagianos era un falso problema. Así como entonces la aparente contradicción surgía de una interpretación errónea del término «libertad», de igual forma ahora la supuesta injusticia de Dios era el engañoso resultado de una similar confusión de términos. Los pelagianos, dirá san Agustín, se equivocan al acusar al Dios de la gracia de injusticia, pues cuando lo hacen emplean el término en su significado humano. Porque hay que distinguir «la justicia humana de la divina» y no apartarse «del camino de la justicia»[46] (divina). Si juzgamos los designios de Dios desde la óptica humana, erramos al aplicarles nuestros conceptos de justicia y cometemos un acto de impiedad y arrogancia. La inteligencia del hombre no puede conocer y comprender la naturaleza de Dios, tal es la distancia insalvable entre una y otra. Los castigos y las recompensas otorgadas por la misericordia divina son justas por definición, precisamente por provenir de Él, e independientemente de lo que puedan parecer a resultas de la aplicación de categorías humanas. «Porque el castigo eterno parece despiadado e injusto a la mente humana, que en la ineptitud de su imperfecto conocimiento no alcanza la sabiduría sublime e inmaculada, con la que se puede conocer la enormidad de la culpa cometida con la primera transgresión».[47]

46 San Agustín, *C. Iul. imp*, III, 27.
47 San Agustín, *De civ. Dei*, xxi, 12.



La grandiosa escena apocalíptica del Juicio Final titulada *Condenados al Infierno* que puede verse en la Catedral de Orvieto (Umbría) es obra de Luca Signorelli (siglo XVI).

Desde luego no contribuía a mejorar el cuadro la propensión cada vez mayor de san Agustín a añadir, a las ya mencionadas indeterminabilidad e incondicionalidad de la gracia, su carácter parcial. En cierta manera, esa parcialidad no era sino un requisito que parecía derivarse necesariamente de la teología de la salvación desarrollada por san Agustín a lo largo de los años, que había ido adquiriendo tonos cada vez más pesimistas a medida que el ejercicio del poder y la experiencia pastoral dejaban su huella en el ánimo del obispo.

Recuperemos los ingredientes fundamentales. De acuerdo con las Escrituras, sabemos que al final de los tiempos unos serán salvados y otros condenados por la eternidad. La condición de unos y otros (santos y pecadores) no puede depender de las obras ni de los méritos adquiridos por ellos mismos, pues eso significaría condicionar la libre voluntad de Dios y cuestionar su omnipotencia. Así pues, la salvación solo es posible por obra de la gracia, concedida por Dios. Pero al ser Dios omnisciente y el creador del todo, cualquier acontecimiento pasado, presente y futuro ya ha sido preordinado y preconcebido por Él. En consecuencia, Dios decide (o más bien ha decidido desde el principio de los tiempos) salvar a una parte de la humanidad, y condenar a la restante y mayoritaria. La humanidad es una *massa damnata*, entre

Doce proposiciones antipelagianas

En la carta 217, escrita por san Agustín poco después del año 416, encontramos un fragmento en el que se resumen las tesis agustinianas en oposición al pelagianismo.

«Como quiera que, por la gracia de Cristo, somos cristianos católicos:

1. Sabemos que aquellos que todavía no han nacido, nada han hecho en su vida ni bueno ni malo, ni han venido a las miserias de esta vida por los méritos de una vida propia anterior, que ninguno de ellos ha podido tener; sin embargo, todos los que han nacido después de Adán por vía de la generación carnal se han contagiado de la muerte antigua desde su primer nacimiento, y no se salvan del suplicio de la muerte eterna, resultado de la justa condena que pasa de un hombre a todos, a no ser que renazcan en Cristo por obra de la gracia.
2. Sabemos que Dios no concede su gracia de acuerdo a nuestros méritos, ni a los niños ni a los adultos.
3. Sabemos que se la da a los adultos en cada una de sus acciones.
4. Sabemos que la gracia no se concede a todos los hombres; a aquellos a los cuales es concedida, no se les otorga en virtud de sus obras, ni tan siquiera por los méritos de su voluntad, algo que resulta evidente en el caso de los niños.
5. Sabemos que aquellos a los que se les da, la reciben por la gratuita misericordia de Dios.
6. Sabemos que aquellos a los que no les es concedida, no se les da por el justo juicio de Dios.
7. Sabemos que todos compareceremos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba según aquello que hizo con el cuerpo y no según los actos, buenos o malos que podría haber realizado si hubiese vivido más años.
8. Sabemos que también los niños recibirán premio o castigo por las acciones cometidas con el cuerpo; no cometidas por ellos mismos,

sino por aquellos que respondieron por ellos diciendo que renunciaban al diablo y creían en Dios; por este motivo son contados entre el número de los fieles, por aplicárseles la sentencia del Señor que dice: «El que crea y sea bautizado, se salvará». Por la misma razón, a aquellos que no han recibido este sacramento les tocará en suerte lo que se afirma inmediatamente después: «Y el que no crea, será condenado». Porque –como ya he dicho– también ellos, aun cuando hayan muerto en tan tierna edad, serán juzgados en virtud de aquello que ejecutaron con el cuerpo, es decir durante el tiempo que estuvieron en su cuerpo, cuando creyeron o no creyeron por medio de la voluntad de aquellos que los representaban, cuando fueron o no fueron bautizados, cuando comieron o no comieron la carne de Cristo, cuando bebieron o no bebieron su sangre. Se les juzgará, por lo tanto, según lo que hicieron con el cuerpo, y no en función de los actos que podrían haber realizado si hubiesen vivido más tiempo.

9. Sabemos que son bienaventurados los que mueren en el Señor y a ellos no les son imputables las obras que podrían haber cometido si hubiesen vivido más tiempo.
10. Sabemos que los que creen en el Señor, con el propio corazón, lo hacen en virtud de su voluntad y del libre albedrío.
11. Sabemos que obramos según la recta fe cuando, nosotros que ya creemos, rogamos a Dios para que crean aquellos que no quieren creer.
12. Sabemos que debemos y solemos dar gracias a Dios con sinceridad y rectitud por aquellos que de entre ellos abrazaron la fe.»

la que solo unos pocos han sido escogidos para la beatitud. Hemos entrado de lleno en la doctrina de la doble predestinación.

No cabe duda de que el estricto rigorismo pelagiano y su visión optimista de la naturaleza humana, capaz por sí sola de alcanzar la santidad, parecía contradecir algunas de las creencias esenciales del cristianismo,

como atinadamente señaló san Agustín. Pero no es menos cierto que la progresiva radicalización del pensamiento agustiniano en torno a los conceptos de gracia y predestinación conducía de igual manera a resultados difíciles de conciliar con otras tantas afirmaciones de las Escrituras. Más allá de la cuestión de la justicia divina, para la que ya veíamos que siempre se podía apelar a lo inadecuado de la comprensión humana de este concepto, lo que estaba en juego era el alcance universal del cristianismo, reconocido por el mismo Pablo, «pues Dios no discrimina a las personas».[48] Contraviniendo lo dicho por el apóstol, para quien «como por la falta de uno solo recayó sobre todos los hombres la condenación, así también, por la acción justa de uno solo recae sobre todos los hombres la justificación que da vida»,[49] la doctrina de la predestinación excluía a la gran mayoría de la humanidad desde el mismo momento de su nacimiento. En descargo de san Agustín, cabe decir que la polémica pelagiana había hecho emerger una contradicción latente en el contenido escritural difícilmente resoluble. Al menos por vías de la razón.

Sexo y pecado original

Lo dicho hasta ahora no debe llevarnos a engaño. En realidad, el propio san Agustín no solo no afirmaba que Dios no fuera justo (lo cual habría sido inconcebible), sino que también él se resistía a que así lo pareciera desde una óptica humana (racional). Buena muestra de ello es el empeño con el que se dedicó a buscar una causa que justificara la condenación. Porque lo que es inmerecido es la gracia, no el castigo, de tal manera que «ni el primero [el condenado] puede lamen-

[48] Rm, 2, 11.
[49] Rm, 5, 18.

tarse por ser injustamente castigado ni el segundo puede jactarse de merecer la gracia».[50] ¿Cuál era, pues, esa falta compartida que hacía merecedora de condena a toda la humanidad? San Agustín hallará la respuesta a esta pregunta en el episodio narrado en el Génesis en el que Adán, instigado por Eva, come del fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal. Fue ese primer acto de desobediencia de la criatura lo que le hizo perder su carácter inmaculado y ser desterrada de la beatitud en la que vivía en el Edén. Al cometerlo, la voluntad del hombre desafió por primera vez el mandato divino y se alejó de Él.

Llegados a este punto, es importante hacer una pequeña puntualización antes de proseguir. Como lectores contemporáneos cometeríamos un error si creyéramos que san Agustín recurre a una narración mítica para fundamentar sus posiciones doctrinales. Nada más lejos de la mentalidad del obispo. Desde su punto de vista, lo relatado en el libro del Génesis (y por extensión en toda la Biblia) es historia, sucedió realmente. San Agustín no se sirve de la interpretación de una alegoría, sino que se está limitando a constatar unos hechos en apoyo de su argumentación. Pero incluso si así fuera, aunque Adán efectivamente hubiera cometido un pecado al comer el fruto prohibido, eso explicaría la caída de Adán, pero no la de todos sus descendientes. El recurso al episodio bíblico abre así dos nuevos interrogantes. ¿Por qué ese pecado se contagia inevitablemente a toda la humanidad? Y, en tal caso, ¿cómo se produce su «transmisión»?

San Agustín encuentra la pista que le conduce a la respuesta a esta cuestión en el pudor que sintieron Adán y Eva al cometer el pecado, y en su comportamiento posterior. Hasta entonces, los esposos primigenios «estaban los dos desnudos, el hombre y su mujer, y no sentían

50 San Agustín, *Ep.* 194, 4.

¿Son los niños culpables?

La cuestión del bautismo de los niños fue uno de los aspectos que despertó algunas de las más agrias controversias entre san Agustín y los pelagianos. Cabe recordar que en el cristianismo primitivo la práctica del bautismo infantil no estaba ni mucho menos generalizada, y solo en tiempos de san Agustín empezaba a afianzarse. Y, tanto o más importante, su supuesta conveniencia (¡no digamos ya su obligatoriedad!) no podía aducir en su favor ningún apoyo de las Escrituras. Sin embargo, para san Agustín, la condición de bautizado era un requisito necesario, que no suficiente, para la salvación, pues solo a través de este sacramento el hombre quedaba limpio del pecado original que le era consustancial. «Algunos [vicios] nos son innatos, otros los realizamos como consecuencia de la costumbre. Precisamente por aquellos que nos son innatos es por lo que los niños son bautizados, para que queden liberados de la culpa del origen, no de la de la costumbre, que no tuvieron» (Sermones, 151, 5). Así pues, incluso los niños, por pequeños que fueran, eran pecadores, y como tales merecían ser condenados si morían antes de recibir el sacramento. Pues habían sido generados por el mal y a través del mal (acto sexual), que los manchaba desde su origen: «los niños son prisioneros del diablo, no por haber nacido del bien, que constituye la bondad del matrimonio, sino por haber nacido del mal de la concupiscencia» (*De nupt. et con.*, I, xxiv, 27).

Más que estupor, semejante planteamiento provocaba la manifiesta indignación entre los oponentes de san Agustín, como el propio obispo reflejó en su *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano; obra inacabada). En un pasaje de la obra, san Agustín hace exclamar a Juliano de Eclana, seguidor de Pelagio y uno de sus más acérrimos enemigos:

> porque si no hay pecado si no hay voluntad, y no hay voluntad donde no existe la plena libertad, y no hay libertad sin la facultad de elegir racionalmente, ¿qué monstruosidad haría que hubiera pecado en los

> niños, que no tienen uso de razón? [...] Tú respondes: los niños no se ven oprimidos por ningún pecado propio, sino por un pecado ajeno [...]. ¿Quién es el juez que grava sobre un inocente la culpa de un delito ajeno? ¿Quién puede ser tan bárbaro, cruel, atroz, tan olvidado de Dios y de la justicia, como para juzgar a los inocentes como culpables? [...] Dinos quién es este justiciero de inocentes. Tú respondes: Dios [...]. Dios, dices, el mismo que demuestra su amor hacia nosotros, que nos amó y no ahorró a su propio Hijo sino que lo entregó por nosotros; Él es el mismo que juzga así, el mismo que entrega al fuego eterno, por su mala voluntad, a los niños que Él sabe que no han podido tener ni buena ni mala voluntad.

vergüenza».[51] Pero entonces, tentados por la serpiente, Eva tomó el fruto del árbol y comió, para dárselo después a Adán, quien también comió. «Se abrieron entonces los ojos de ambos y descubrieron estar desnudos; enlazaron las hojas de una higuera y se hicieron unas cinturas».[52] Unas pocas líneas más adelante, cuando Dios busca y llama a Adán, este le contesta: «he tenido miedo, porque estoy desnudo, y me he escondido».[53] ¡He aquí la respuesta!

Antes de la caída, Adán y Eva ni siquiera eran conscientes de estar desnudos, y tanto menos podían sentir vergüenza por ello; pero tras desafiar a Dios y pecar, la marca de ese pecado se manifiesta en el hombre en el súbito pudor que siente por la desnudez del propio cuerpo y, en particular, de sus genitales, que se apresta a cubrir. El Génesis nos proporciona de forma clara (en opinión de san Agustín) el porqué y el cómo de la transmisión del pecado original: es la genitalidad o, más bien, la

51 Gn, 2, 25.
52 Gn, 3, 7.
53 Gn, 3, 10.

sexualidad. «He aquí de dónde proviene el pecado original, he aquí por qué nadie nace sin pecado».[54] Y como todo hombre viene a la vida como resultado de la marca que dejó el pecado original, la sexualidad, nadie está libre de culpa: «quienquiera que haya nacido de esta concupiscencia de la carne [...] ha llegado a la naturaleza por el pecado».[55] Bien ha podido decirse con fundamento que para san Agustín el pecado original pasaba a ser una suerte de enfermedad de transmisión sexual.

La interpretación agustiniana de la caída, con su identificación entre pecado y genitalidad, convierte a la sexualidad en el principal obstáculo en el camino hacia la rectitud. A partir de entonces, la responsabilidad del mal moral, aquel por el cual la voluntad y el amor del hombre se desvían del bien que le es propio (Dios), será imputable de forma casi exclusiva a las pasiones y al deseo carnal. Con la focalización de toda la problemática moral en la lujuria, cualquier manifestación de la sexualidad humana se convierte de inmediato en sospechosa, incluso la que se produce en el seno de la relación marital. El sexo es un mal necesario para la propagación de la especie. Y si no se puede renunciar a él (como sería ideal), por lo menos debe realizarse con el único fin de engendrar, absteniéndose de «esos excesos sexuales que no se cumplen bajo el dominio de la voluntad con vistas a la prole, sino por la búsqueda del placer bajo el empuje victorioso de la pasión».[56] «Contra este impulso, que está en tensión con la ley del alma, debe combatir toda forma de castidad: la de los cónyuges, para que el impulso de la carne pueda ser usado con rectitud, y la de los hombres continentes y las mujeres vírgenes para que, de forma aún mejor y en una lucha más encomiable, no deba ser usado en general».[57] Un ejerci-

54 San Agustín, *Sermones*, 151, 5.
55 San Agustín, *De nupt. et concup.*, I, xxiv, 27.
56 San Agustín, *De nupt. et concup.*, I, xxiv, 27.
57 Carta de san Agustín al patriarca Ático de Constantinopla.



La comprensión del bautismo fue uno de los aspectos centrales en la confrontación entre las tesis pelagianas y las agustinianas. En la imagen, la pila bautismal de la iglesia de San Fructuoso, en Colmenares de Ojeda (Palencia).

cio de notable reduccionismo antropológico con el que se ponía a la sexualidad en el centro de la naturaleza humana,[58] y que estaba destinado a dejar una profundísima huella en la concepción del hombre y de la moral en la iglesia.

La identificación de la marca del pecado con la sexualidad no solo servía para explicar por qué todos los hombres eran culpables desde el mismo momento de su nacimiento, sino también para dar razón de la persistencia de la falibilidad humana a lo largo de toda la vida, incluso más allá del bautismo. A diferencia de los pelagianos, para quienes este sacramento efectuaba una suerte de «limpieza completa» del alma que posibilitaba un inicio desde cero y el logro de la perfección, para san Agustín el bautismo era una condición necesaria, aunque no suficiente. Con él se obtenía la remisión del pecado original, pero la existencia humana continuaba expuesta de forma permanente a la tensión amenazadora que provenía de los impulsos de la carne. A medida que avanzan los años y se intensifica la polémica con los seguidores de Pelagio en torno al pecado y la justificación, la centralidad de la concupiscencia va creciendo en el pensamiento de san Agustín, hasta convertirse en un monstruo que todo lo devora. La voluntad del cristiano está sometida a una pugna perenne de la que es imposible zafarse: la verdad de la fe la empuja a elevarse y dirigir su amor hacia Dios, pero la tensión provocada por los impulsos del cuerpo acecha insidiosa en cada instante de su vida, amenazando con hacerla descarrilar. «Es en definitiva esta concupiscencia, es esta ley del pecado,

58 Hans Küng, *op. cit.*

que habita en los miembros y a la que la ley de la justicia prohíbe obedecer».[59] San Agustín ve en la sensación de extravío irrefrenable, de pérdida del control sobre la propia voluntad que caracteriza a la pasión y al acto sexual, la prueba manifiesta de su carácter esencialmente pecaminoso. Con el deseo dejamos de ser dueños de nosotros mismos, perdemos el dominio de nuestra voluntad.



San Agustín vio en el pudor con el que se cubrieron los genitales Adán y Eva tras violar el mandato divino la prueba de que el pecado original se transmitía a través de la sexualidad. La pintura de la imagen es obra de Jacopo D'Antonio Negretti (siglo xvi).

A pesar de que san Agustín intentara evitarlo, no hay duda de que la evolución de su discurso reproducía cada vez más las lógicas y los tonos del maniqueísmo de su juventud. Aunque se esforzara en disfrazarlo, aduciendo que el mal no estaba en el cuerpo en sí, sino en la tensión a la que sometía a la voluntad, su concepción del pecado parecía recrear el dualismo de sus antiguos correligionarios: una naturaleza humana escindida entre dos polos o principios antagónicos, el espiritual que luchaba por la purificación, y el del cuerpo que conducía a su condena. «Esta herida, infligida por el diablo sobre el género humano, somete a la esclavitud del diablo a todo el que nace por ella, como si él cosechara con pleno derecho un fruto del árbol que le pertenece, pero no porque venga de él la naturaleza humana, que proviene solo de Dios, sino porque de él viene el vicio, que no tiene su origen en Dios».[60] No debe extrañarnos que sus oponentes pelagianos vieran en el viejo obispo de Hipona al «Pablo de los maniqueos».

59 San Agustín, *De nupt. et concup.*, I, xxiii, 25.
60 San Agustín, *De nupt. et concup.*, I, xxiii, 26.

Contra paganos

Por muchas veces que insistamos en la importancia que tuvo el saqueo de Roma del año 410, nunca serán suficientes para poder hacerse una idea cabal del enorme impacto psicológico que el acontecimiento tuvo en la mentalidad de la época. Desde la perspectiva que nos ofrecen los dieciséis siglos transcurridos desde entonces, se nos representa como el episodio que marca, simbólicamente, el final de una más entre las diversas civilizaciones que se han sucedido a lo largo de la historia. Pero para alguien que viviera en el Mediterráneo del siglo IV, el mundo de la cultura latina era aquel en el que tanto él, como sus padres, abuelos y toda una larga retahíla de antecesores habían vivido. Una civilización que hundía sus raíces en las tinieblas de un remoto pasado, y que parecía estar destinada a durar por toda la eternidad. En un intento aproximado e imperfecto por acercarnos a la conmoción que sintieron quienes lo vivieron, podría equipararse al efecto que tuvo, en mucha menor escala, el atentado de las Torres Gemelas para los ciudadanos estadounidenses: ¡el corazón del imperio había sido atacado!

En el plano material, ya hemos visto que unas de las consecuencias del saqueo fue la de provocar el abandono de los territorios itá-

licos por parte de numerosas familias acomodadas, que partieron hacia aquellas provincias que les podían ofrecer una mayor seguridad frente a las cada vez más frecuentes incursiones bárbaras. Pero para el cristianismo, más relevantes fueron algunas reacciones que provocó el ataque en el ámbito intelectual. Roma, la antigua *caput mundi*, la ciudad eterna sobre la que desde su fundación más de mil años atrás se había erigido una civilización universal, se tambaleaba tras siglos de esplendor y dominio. ¿Cómo podía haberse llegado a semejante extremo? ¿Qué o quiénes habían sido los responsables de que la urbe más poderosa de toda la historia se hubiera visto doblegada por un puñado de vulgares bárbaros? Como pasa y ha pasado en todas las épocas en las que el desconcierto, el miedo y la ansiedad se difunden entre la población, el desastre hizo que la sociedad romana se aprestara a identificar a los culpables. Y no pocos de sus integrantes vieron, con claridad meridiana, que lo que había cambiado desde los gloriosos tiempos del Imperio triunfante era esa maldita religión oriental que había acabado por contagiarlo y apoderarse de él: el cristianismo. Con su adopción como religión oficial del Imperio, el estado había dado la espalda a los dioses bajo cuya protección había prosperado y se había engrandecido hasta casi dominar el mundo conocido. Ahora, abandonados o incluso proscritos, se vengaban dejando a la ciudad a expensas del destino. En última instancia, la caída de Roma venía a mostrar la superioridad de la *vetustas*, la tradición de los antiguos, cuyos valores y principios inspiradores debían ser recuperados frente a la irracionalidad y falta de fundamento del cristianismo. El paganismo se revolvía y pugnaba por recuperar su centralidad.

«La Ciudad de Dios»

Al desafío planteado por la renovada energía del paganismo se unía la desmoralización que cundió entre las propias filas. Las terribles historias de las tropelías cometidas por los invasores (casas incendiadas, violaciones, familias exterminadas...), que los huidos del desastre llevaron consigo, habían minado la hasta entonces victoriosa confianza de los cristianos. La suya había parecido ser una historia de éxito fulgurante, que desde su nacimiento en la lejana Palestina les había llevado a conquistar el mundo y convertirse en la religión oficial del Imperio. Para los cristianos, lo acaecido en el pasado inmediato era la prueba de que estaban en el lado correcto de la historia, de que esta procedía como les había sido anunciado. Estaban entre los ganadores.

Pero aquel fatídico 24 de agosto de 410 en el que las tropas de Alarico entraron a sangre y fuego en la *urbs* produjo un cambio súbito e inesperado en las apacibles vidas de los cristianos. De la noche a la mañana, pasaron de poder pasearse con orgullo a ser señalados por sus conciudadanos; algo que ya habían sufrido en sus inicios pero a lo que ya no estaban acostumbrados. Los padecimientos sufridos por la población también ponían en entredicho la visión de la historia como una marcha victoriosa, en la que se manifestaba de forma cada vez más palmaria la palabra del verdadero Dios, pues, de ser así, ¿cómo podía haber permitido Dios tal cantidad de dolor y violencia? Una pregunta que, en última instancia, no hacía sino replantear, bajo nuevos ropajes y en circunstancias distintas, el insidioso interrogante: si Dios existe y es bueno, ¿cómo es posible el mal? ¿Cómo justificar tanto sufrimiento?

San Agustín dedicó trece años de su vida a la composición de una obra monumental desarrollada con el único y firme propósito de dar respuesta a estas cuestiones: *La Ciudad de Dios*. Los veintidós libros que la componen están meticulosamente pensados para ir resolviendo,

El saqueo de Roma

Con la desaparición de Teodosio el Grande en 395 salía de escena el último emperador que concentró en sus manos todo el poder imperial. Tras su muerte, los territorios del Imperio volvieron a dividirse en dos mitades, cada una de ellas confiada a los dos jóvenes e inexpertos hijos del emperador desaparecido: Honorio en Occidente y Arcadio en Oriente. La bisoñez y franca incompetencia de los dos herederos no hizo sino acelerar el proceso de descomposición al que solo la firmeza de su padre había puesto freno temporalmente. En sus fronteras, el Imperio se veía hostigado por el empuje cada vez mayor de diversas tribus bárbaras, ávidas de penetrar en su interior y apropiarse de sus aún espléndidas riquezas. Alarico, caudillo de los visigodos, consiguió que el emperador Arcadio le confiara la dirección militar de Iliria, donde erigió *de facto* un reino independiente. Dotado de una base de operaciones estable, sus planes de conquista de los territorios itálicos solo pudieron ser frenados gracias a la inteligencia y habilidad militar de Estilicón, el *magister militum* (capitán general) de Honorio. Pero el incompetente emperador, influido por sus envidiosos consejeros, no tuvo mejor ocurrencia que detener y hacer ejecutar (408) al hombre del que había dependido la supervivencia de su Imperio, despejando así el camino para la invasión visigoda.

El mismo año en que Estilicón era ajusticiado, Alarico penetró en Italia marchando sobre Roma, que fue abandonada a su suerte por Honorio, cómodamente atrincherado en Ravena. La ciudad estuvo sitiada durante casi tres años, hasta que el 24 de agosto de 410 las hordas visigodas consiguieron penetrar en ella a través de la puerta Salaria, sin que esté del todo claro quién o quiénes les abrieron el paso. Una vez dentro, los invasores asolaron las vías y casas de la urbe durante tres días, transcurridos los cuales la abandonaron en dirección al norte de África. Con ellos, se llevaron un suculento botín y a la hermanastra del emperador Honorio, la cristiana Gala Placidia.

A pesar de la repercusión que tuvo el saqueo, hoy en día se tiende a minimizar el impacto de la violencia cometida. No porque no se produjera, sino porque no parece que el número de víctimas ni los desmanes cometidos superaran a los de otros episodios similares del pasado. La importancia del saqueo fue sobre todo simbólica. Roma, que hasta entonces había parecido ser inexpugnable, era objeto de la depredación del enemigo por primera vez en ochocientos años.

paso a paso, los dos desafíos intelectuales que el saqueo de Roma había puesto sobre la mesa: la pretensión de superioridad de la antigua tradición pagana y el desconcierto de las huestes cristianas, necesitadas de redescubrir un sentido en su vida y en la historia.

La primera parte de la obra («Contra paganos») está destinada a refutar la primera de las dos cuestiones, mostrando los vicios y las carencias de la cultura pagana y la superioridad moral e intelectual del cristianismo. Se organiza en dos volúmenes, subdivididos a su vez en cinco libros cada uno:

- Libros I-V (primer volumen): un selección más que parcial de diversos episodios de la historia de Roma con los que desacreditar la cultura pagana, fuente de error y vicio como se atestigua en su pasado.
- Libros VI-X (segundo volumen): un recorrido por las diversas posturas de aquellos que han buscado la felicidad eterna, que culmina en el cristianismo como su forma más perfecta y verdadera.

En la segunda parte («Pro Christianis»), san Agustín desarrolla el núcleo de su concepción de la historia, cuyo curso se nos muestra bajo la óptica del enfrentamiento de dos ciudades alegóricas: la de los justos (Jerusalén) y la de la *massa damnata* (Babilonia).

- Libros XI-XIV (tercer volumen): Origen de las dos ciudades y del pecado.
- Libros XV-XVIII (cuarto volumen): Desarrollo paralelo de las dos ciudades a lo largo de la historia.
- Libros XIX-XXII (quinto volumen): El destino último de las dos ciudades y de sus integrantes.

En su conjunto, *La Ciudad de Dios* representa un proyecto titánico destinado a interpretar el curso de la historia como la necesaria materialización del plan divino, que dota de sentido a la sucesión de los acontecimientos (incluidos los dolorosos) y los justifica desde la perspectiva de la totalidad.

Historia de dos ciudades

«Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos, la edad de la sabiduría y de la locura; era la época de las creencias y la época de la incredulidad, la estación de la luz y de las tinieblas, la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos, pero no teníamos nada; caminábamos en derechura al cielo y nos extraviábamos por el camino opuesto.» Es como si san Agustín se hubiera reencarnado momentáneamente en la piel de Charles Dickens para inspirarle las primeras palabras y el título de su famosa *Historia de dos ciudades*, pues a primera vista parecerían resumir el espíritu y las motivaciones de *La Ciudad de Dios*, si no fuera por la radical diferencia entre una y otra obra.

En efecto, a estas alturas ya debería habernos quedado bastante claro que el san Agustín de los últimos años estaba muy lejos del tierno humanismo dickensiano. El recrudecimiento de la doctrina de la predestinación y de la idea del pecado, motivado en buena medida por

la disputa con los pelagianos, se proyectaba ahora sobre los hechos del pasado, interpretados bajo el prisma de la confrontación de dos ciudades en las que se ejemplificaban dos maneras diametralmente opuestas de estar en el mundo: Jerusalén, la ciudad de Dios, y Babilonia, la ciudad terrenal. Dos realidades distintas en su naturaleza, pero que desde el origen de los tiempos habían coexistido sobre la tierra mezcladas de forma indiscernible, y así lo estarían hasta el momento en que Dios separara a los integrantes de una y otra en el Juicio Final. «Por consiguiente, ya desde el inicio del género humano hasta el fin del mundo marchan dos ciudades: una de los injustos, otra la de los santos. Ahora están mezcladas en cuanto al cuerpo, pero son distintas en cuanto a la voluntad de quienes las integran. Sin embargo, en el día del juicio serán separadas también en cuanto al cuerpo».[61]

A pesar de ser materialmente indistinguibles, para san Agustín es posible caracterizar a cada una de ellas a partir de su contraposición sobre tres ejes diferenciadores: el principio que las rige, la orientación de su voluntad y el carácter de sus miembros. En cuanto al primero de estos elementos, Babilonia es la patria de «los hombres que pretenden vivir según la carne», Jerusalén la de «aquellos que pretenden vivir según el espíritu». Estos dos principios rectores (de indudable regusto maniqueo, dicho sea de paso) orientan la voluntad de sus integrantes en direcciones opuestas. La de los habitantes de Babilonia está embebida del amor a sí. Cree que ella misma se basta para lograr la felicidad y se dirige orgullosa en pos de los bienes de este mundo: el placer, la sed de dominio, la sabiduría idólatra. La voluntad de los ciudadanos de Jerusalén reconoce su insignificancia y absoluta dependencia de Dios, al que antepone por encima de todo, y no tiene otra sabiduría ni venera otra verdad que no sea la del Señor. Por último, y en cuanto al carácter de sus miembros,

61 San Agustín, *De cath. rud.*, xix, 31.

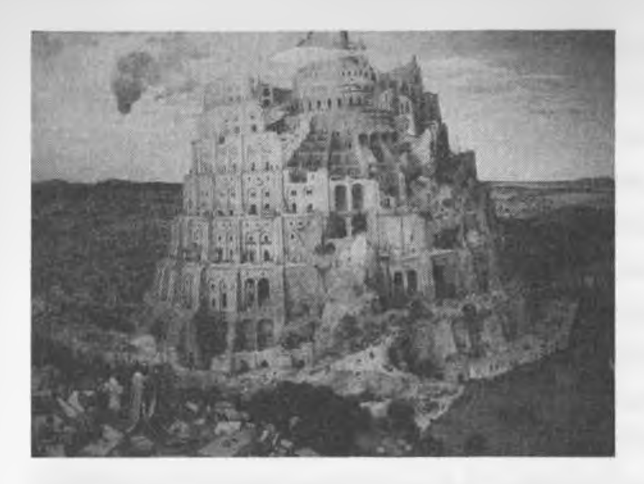
Babilonia la integran aquellos que han sido predestinados por Dios «a padecer un eterno tormento con el diablo», mientras que los habitantes de Jerusalén están destinados a «reinar eternamente con Dios».[62]

> Dos amores dieron su origen, por lo tanto, a dos ciudades: a la terrena, el amor a sí hasta el desprecio de Dios, a la celeste el amor a Dios hasta el desprecio de sí. Aquella se gloria en sí misma, esta en el Señor; aquella exige a los hombres la gloria, para esta la mayor gloria es tener a Dios como testigo de la conciencia. La primera yergue la cabeza en su gloria, la segunda le dice a Dios: *Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza.* En aquella domina la sed de dominio en sus príncipes y sobre los pueblos que somete, en esta se sirven mutuamente en la caridad, los gobernantes mandando y los súbditos al obedecer. Aquella ama su propia fuerza en sus héroes, esta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor, tú eres mi fuerza.* Por ello los sabios de la ciudad terrena, viviendo según el hombre, han buscado los bienes del cuerpo, del alma o en ambos [...]. En la ciudad celestial, por el contrario, la única filosofía del hombre es la religión con la que se honra a Dios adecuadamente, esperando la recompensa en la ciudad de los santos.[63]

Como sucediera en el caso de la doctrina de la predestinación y del pecado, aquí también encuentra san Agustín aval histórico para lo que afirma en los «hechos» relatados en el libro del Génesis. Si entonces fue en el episodio de Adán y Eva, en esta ocasión será la relación entre los dos hermanos primigenios, Caín y Abel, la que proporcione el fundamento y origen a las dos ciudades. Como es bien sabido, Caín

---

62 San Agustín, *De civ. Dei*, XV, i.
63 San Agustín, *De civ. Dei*, XIV, xxviii.



La torre de Babel (Babilonia) en la interpretación que de ella hizo, en el cuadro del mismo nombre, el pintor holandés Pieter Brueghel el Viejo (Breda, 1525-1530–Bruselas, 1569).

asesinó a su hermano Abel porque este tenía el favor del Señor, que había aceptado los sacrificios que Abel le había ofrecido, pero no los de Caín. Ambos se convierten así en el arquetipo bajo el cual es posible agrupar a todos los descendientes del género humano: aquellos que desobedecen a Dios y cuya vida se mueve por la envidia y la sed de dominio, y los justos que cuentan con el favor del Señor.

De unos y otros, de Caín y Abel, se originan las dos ciudades que avanzan a través de toda la historia de la humanidad. «Siendo así que a pesar de que infinidad de gentes que pueblan la tierra con religiones y costumbres diversas y que se diferencian por la notable variedad de lenguas, armas y ropas, no existen sin embargo más de dos tipos de humana convivencia, a las que según el lenguaje de las Escrituras podemos llamar con propiedad dos ciudades».[64] «Jerusalén se inició con Abel, Babilonia con Caín».[65]

Sin embargo, en esta ocasión hay una diferencia sustancial en el uso que hace san Agustín de la «historia» bíblica que conviene no pasar por

64 San Agustín, *De civ. Dei*, XIV, i.
65 San Agustín, *En. in Ps.*, 64, 2.

alto. Mientras que del relato de la desobediencia de Adán podía derivar una explicación «factual» de la transmisión del pecado a toda la humanidad, el episodio de Caín y Abel permitiría a lo sumo proporcionar una fundamentación alegórica, pero no genética ni material del origen de las dos ciudades. Si nos atenemos a lo narrado en el Génesis, Abel (origen de Jerusalén) murió sin descendencia, y de los hijos de Caín poco sabemos, salvo que debieron perecer con el diluvio (tras el que «murió todo ser vivo que se mueve sobre la tierra, pájaros, ganado y fieras, y todos los seres que se arrastran sobre la tierra y todos los hombres»[66]). Toda la humanidad posterior proviene de Noé, único superviviente con su mujer e hijos, que por si fuera poco no era descendiente ni de Abel (lo cual sería imposible, pues no engendró) ni de Caín, sino de Set, el tercer hijo de Adán y Eva. Irónicamente, toda la interpretación del pasado a la luz del cristianismo, a la que san Agustín dedicó *La Ciudad de Dios*, parecería carecer del debido fundamento «histórico», aun dando por buena la veracidad de las fuentes documentales (Escrituras) de las que se sirvió el obispo. Ante las más que aparentes contradicciones entre su teoría y el texto literal del Génesis, san Agustín se contentaría con afirmar en su defensa que «el autor de esta historia no consideró necesario nombrar a todos los hombres que existían entonces, sino solo a aquellos que exigía el plan de la obra emprendida».[67]

Hacia una nueva concepción de la historia

Es razonable pensar que una lectura de la historia por la cual todos los acontecimientos del pasado quedan subsumidos e interpretados

66 Gn 7, 21.
67 San Agustín, *De civ. Dei*, XV, viii.

bajo el rígido marco conceptual del desarrollo paralelo de dos ciudades, por lo demás mezcladas e indiscernibles, tenga poco que decir al lector contemporáneo y, tanto menos, al historiador académico. Menos aún si las evidencias que se aportan en apoyo de semejante análisis no pasan de ser, las más de las veces, informaciones sesgadas o simplemente fantásticas, recabadas de fuentes tan poco fidedignas desde el punto de vista histórico como la Biblia (baste recordar, a este respecto, que san Agustín daba por buenas las longevas edades de los primeros hombres –como los novecientos setenta y nueve años de Matusalén o los novecientos cincuenta de Noé–, o la existencia de gigantes en el pasado remoto, de los que incluso creyó haber encontrado pruebas arqueológicas[68]).

Está claro, en consecuencia, que *La Ciudad de Dios* no puede leerse como un libro de historia, ya que buena parte de su contenido no pasa de ser, desde una óptica científica, pintoresca o anecdótica. Pero aun así, su aparición representa un hito fundamental en la historia del pensamiento, pues con ella vieron la luz dos concepciones destinadas a tener consecuencias profundas y duraderas, en especial en el ámbito de la cultura occidental. Veamos por qué.

En primer lugar, *La Ciudad de Dios* constituye un primer intento deliberado de construir y fundamentar una filosofía de la historia, esto es, una postura desde la cual se concibe la historia como un todo integrado susceptible de ser analizado y explicado a partir de un conjunto de patrones y lógicas internas que configuran universalmente su desarrollo. Con las salvedades y matizaciones pertinentes, en la Antigüedad greco-latina la historia se entendía como una simple su-

[68] «Yo mismo vi, y no estaba solo sino acompañado por otros, en la playa de Útica el molar de un hombre tan grande que si hubiera sido desmenuzado a la medida de nuestros dientes, se podrían haber obtenido un centenar. Creo que fuese de un gigante». San Agustín, *De civ. Dei*, XV, ix.

cesión de hazañas heroicas, pueblos, príncipes e imperios, regida por los arbitrarios designios de la Fortuna, que concedía su favor a unos u otros en cada ocasión. En consecuencia, el grueso de las obras de naturaleza historiográfica se movían entre el tratamiento «literario» (una colección más o menos coherente de relatos sobre hechos, personajes y anécdotas varias) y el apologético o moralizante (en las que la narración se concentraba en un personaje o una época determinada, cuya interpretación parcial y sesgada estaba más al servicio de una tesis moral o política que de la verdad histórica). San Agustín es el primer pensador para quien esa amalgama más o menos difusa de acontecimientos queda integrada en un todo orgánico que los dota de sentido y significación, permitiendo, en consecuencia, un cambio radical de actitud en quien se enfrenta a ellos: la búsqueda de un patrón que permita comprenderlos.

En el caso de nuestro protagonista, ese patrón bajo el que debía leerse la historia no era otro que el del peregrinaje en este mundo de los integrantes de la ciudad celeste, rodeados por la ciudad terrena y sus habitantes, sobre los que se impondrían al final de los tiempos. Desde esta perspectiva, todo acontecimiento del pasado (y entre ellos muy significativamente el ascenso de Roma y la unificación del Mediterráneo bajo su dominio) eran el resultado del designio divino, que así había querido que sucedieran con vistas a la realización de su plan. Y es precisamente en esta última palabra en la que reside el carácter novedoso del planteamiento agustiniano. Si san Agustín se hubiera limitado a afirmar que todo cuanto acaecía o había acaecido era el resultado de la libre voluntad divina, que intervenía o se manifestaba arbitrariamente en cada momento, su reflexión acerca de la historia no se habría distinguido de la aproximación fragmentaria de sus predecesores. En el mejor de los casos, no habría significado sino la sustitución de la antigua Fortuna por el Dios cristiano. Pero lo fundamental en él es que no habla de

La donación de Constantino

Durante toda la Edad Media y buena parte de la modernidad, la Iglesia católica disfrutó de unas amplias posesiones territoriales en el centro de la península itálica por las que cada Papa se convertía, además de en líder espiritual de la cristiandad, en una figura política equivalente a los príncipes o reyes de su época. Era el *Patrimonium Petri*, al que no se puso fin hasta la absorción de los Estados Pontificios por la monarquía sabauda en 1870, como culminación de la definitiva unificación de Italia.

Para legitimar las posesiones sobre las que descansaba su poder temporal, la Iglesia esgrimió durante siglos un documento conocido como la «donación de Constantino», según el cual el emperador Constantino había cedido al obispo de Roma la soberanía sobre la ciudad y sobre «todas las provincias, lugares y ciudades italianas y del occidente», además de reconocerle la primacía sobre las restantes iglesias del mundo. La primera aparición del documento se produjo en el siglo VIII, cuando el Papa Esteban II lo presentó a Pipino III (padre de Carlomagno) para recabar el apoyo del rey franco frente a las pretensiones territoriales de lombardos y bizantinos. La autenticidad del documento ya fue puesta en duda a lo largo de toda la Edad Media, pero no fue hasta 1440 cuando Lorenzo Valla demostró, a partir del análisis textual y filológico, que se trataba de una falsificación altomedieval.

una sucesión de hechos puntuales y discretos, sino de una continuidad en la que se materializa gradualmente un plan, un orden.

No debemos olvidar que para que el hombre se embarque en la tarea de buscar una explicación racional de la realidad, es necesario que dé por supuesto que está regida por una serie de principios estables y cognoscibles. Si se trata de una abigarrada colección de hechos dispersos y sin conexión entre ellos, todo esfuerzo por alcanzar una comprensión racional de la misma se antoja baldío. Solo cuando se

creyó que los fenómenos naturales de nuestra experiencia (la lluvia, la materia que se consume por el fuego, la sucesión de los días...) eran la manifestación aparente de un principio único de lo real (el arjé), fue posible el surgimiento de la filosofía natural en detrimento de las explicaciones míticas y las intervenciones sobrenaturales de los Zeus y compañía. De la misma forma, la concepción de la diversidad de los hechos del pasado como subsumibles bajo unos principios rectores estables e inteligibles fue el paso previo y necesario que posibilitó que, a la larga, se desarrollara una filosofía de la historia con la que descubrir y formular unas leyes universales de su evolución.

Sin embargo, se hace necesario introducir algunas salvedades significativas a lo dicho, pues el propósito de san Agustín al escribir *La Ciudad de Dios* estuvo muy lejos de ser el de alcanzar una comprensión científica de la historia. Su objetivo era justificar el cristianismo a la luz del pasado, de lo que se derivan dos diferencias notables con relación al primer enfoque. De entrada, el principio del orden no se busca en la misma historia (los hechos o la naturaleza humana), sino fuera de ella (Dios). Es, pues, una lógica transcendente, no inmanente. En segundo lugar, y en buena aplicación del *nisi credideritis, non intelligetis*, el orden rector no aparece como resultado del análisis de los hechos, sino que ya está dado (el plan de Dios y su necesaria realización) y se impone sobre ellos, que solo a posteriori son debidamente seleccionados e interpretados con arreglo a ese fin. En última instancia, lo fundamental es que en *La Ciudad de Dios*, san Agustín proporcionó los mimbres que posibilitarían a la larga una aproximación científica a la historia, aunque él no la desarrollara.

De todas formas, si la aparición de *La Ciudad de Dios* fue un acontecimiento cargado de consecuencias para el desarrollo futuro del pensamiento occidental, no fue solo por su insistencia en concebir la historia con arreglo a un plan. En efecto, hay un segundo aspecto

cuyas repercusiones han sido tan profundas que incluso corremos el riesgo de pasarlo por alto: el de la peculiar comprensión del tiempo. En el ámbito de la cultura occidental nos resulta espontáneo y natural representárnoslo como una sucesión dotada de un comienzo y que avanza en alguna dirección: el tiempo es una flecha que señala una evolución. Pero es importante notar que esa es una concepción que está lejos de ser universal y automática: constituye una herencia que, sin darnos cuenta, hemos adquirido desde san Agustín. Para toda la antigüedad, y más en general para la mayoría de las sociedades premodernas, no existe ni comienzo, ni avance ni dirección, y en la representación mental del tiempo la imagen de la rueda sustituye a la de la flecha. Los hombres nacen y mueren, los imperios se suceden, las estaciones y los días se reproducen uno tras otro en una serie cíclica que no apunta hacia ninguna parte. Son los mismos perros con distintos collares. Es el cristianismo, en su aplicación a la historia, el que introduce un cambio radical en el paradigma temporal. No nos encontramos ya ante un encadenamiento de hechos recurrentes, distintos pero sustancialmente equivalentes, sino ante una progresión jalonada por eventos únicos e irrepetibles que marcan un antes y un después: el pecado original, la encarnación, la pasión de Cristo... La historia avanza desde un comienzo (la Creación) hacia un punto de llegada (el Juicio Final). Y en este sentido más que en ningún otro debemos reconocer que todos somos, querámoslo o no, herederos de san Agustín.

A vueltas con el mal

Las reflexiones del apartado anterior acerca del sentido de la historia y de la naturaleza del tiempo no deberían hacernos perder de vista la que fue una de las motivaciones fundamentales para la redacción de

La Ciudad de Dios: la de proporcionar un sentido a tanto sufrimiento. Tras años de éxito en la predicación, el desmoronamiento del mundo conocido conducía al cristianismo triunfante a un martirio frente al que no podía sino remedar a Jesucristo y exclamar «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». La filosofía de la historia de san Agustín surgió con el propósito de servir de dique de contención al desánimo imperante en el ánimo de los cristianos, proporcionando a la vez consuelo espiritual y una justificación moral de cuanto sucedía.

Como veíamos, la «solución» pasaba por interpretar la historia como la progresiva realización de un plan divino, preconcebido desde el origen de los tiempos. «El mundo está devastado, estrujado como la aceituna en la prensa. [...] A quien te dice "mira cuántos sufrimientos nos afligen en los tiempos cristianos, el mundo está devastado", respóndele tú también: "Todo esto me lo había predicho Cristo antes de que sucediera"».[69] El cristiano, al darse cuenta de la inevitabilidad de cuanto sucedía y había sucedido, hallaba así un bálsamo con el que apaciguar la inquietud en la que se encontraba su alma. Lejos de minar los cimientos de su fe, los luctuosos acontecimientos del presente eran una nueva confirmación de la veracidad de la misma, pues en ellos se manifestaba cuanto ya había sido prefijado por la voluntad divina.

Por si fuera poco, a los verdaderos habitantes de la Ciudad de Dios, aquellos que sabían que la auténtica felicidad no reside en los bienes de este mundo, sino en la beatitud eterna, las tribulaciones de esta vida no debían parecerles nada en comparación con la plenitud que les esperaba al final de los tiempos. ¿Qué importancia podían tener unos cuantos años de padecimientos temporales frente a la salvación eterna? Pues a ellos, «Dios no los dejará perecer con Babilonia, habiéndolos predestinado a ser ciudadanos de Jerusalén. Él conoce su

[69] San Agustín, *Sermones*, 81, 7.

cautividad y les mostrará esa otra ciudad, por la que deben suspirar y realizar todo esfuerzo».[70]

Y lo que es más significativo todavía, si cuanto acontecía no era tan solo inevitable, sino querido por Dios, los padecimientos que salpicaban la historia quedaban también justificados moralmente. Dios es el bien absoluto, por lo que cuanto quiere no puede ser sino indisputablemente bueno, y el destino de unas cuantas criaturas insignificantes no resta nada a la bondad de su plan, y mucho menos si se trata de una masa de hombres en su mayoría pecadora. Incluso aquello que, desde nuestra insuficiente razón humana, se muestra aterrador o carente de sentido, se llena de significado en el marco de la totalidad dimanante del Señor: «Él, inmutable creador y moderador de las cosas mudables, conoce mucho mejor que el hombre lo que es oportuno en toda época, lo que en cada momento debe dar, añadir, eliminar, quitar, aumentar o disminuir para que la belleza del universo, de las que son partículas las cosas propias a cada tiempo, se desarrolle y se cumpla como el concierto de un artista inefable».[71]

La Ciudad de Dios representaba, así, una nueva y última pieza en el proyecto existencial al que san Agustín consagró toda su vida: el dar razón de la presencia del mal. En su aplicación a la historia, esa explicación descansaba sobre dos elementos que a la postre debían proporcionarnos consuelo y dotar de sentido a la aparente abundancia de sufrimiento: todo acontecimiento era a la vez inevitable y bueno por ser el resultado del designio divino. Pero, ¿resulta esa una respuesta satisfactoria al interrogante que nos plantea la presencia del mal?

En cuanto a sus efectos balsámicos, es evidente que solo proporcionará consuelo a aquellos a quienes la inevitabilidad de un hecho

70 San Agustín, *En. in Ps.*, 136, 2.
71 San Agustín, *Ep.*, 138, i, 5.

les procure alguna forma de alivio psicológico, pues en puridad no afecta en nada a la sustancia del hecho. Aun siendo ineludibles, las desgracias siguen siendo desgracias, y en nada disminuye su gravedad el que no puedan evitarse. ¿Es menos injusta o dolorosa la muerte de un hijo por ser el desenlace inexcusable de una enfermedad terminal? Sin duda habrá para quien la inevitabilidad de un desastre atempere su impacto psicológico, pero la validez de esa respuesta dista de ser universal, y mucho menos, racionalmente satisfactoria.

No obstante, más peligrosas son las consecuencias que se derivan de la justificación moral de los padecimientos individuales en virtud de un sentido más auténtico que se encierra en la totalidad. Cuando la historia pasa a convertirse en la realización necesaria y moralmente deseable de una idea que está por encima del bienestar y la felicidad de los hombres, ya sea esta la voluntad de Dios, del Pueblo, o la Nación, es fácil recorrer el corto trayecto que separa a la legitimación del daño que «sucede» a la legitimación del daño que se inflige. Por desgracia, la historia está repleta de las abominaciones a las que tal desvarío de la razón ha conducido y sigue conduciendo.

Ad posteros

Abríamos este libro subrayando la importancia de san Agustín en la historia de las ideas por haber sido, entre otras cosas, una de las figuras determinantes en el moldeamiento y la definición de un fenómeno cultural de tan hondo alcance como lo habría de ser el pensamiento cristiano. Ahora, seis capítulos y unas cuantas decenas de páginas después, ha llegado la hora de hacer balance y preguntarse por los méritos y deméritos de su obra, independientemente de su importancia histórica o de la postura confesional de cada uno.

San Agustín es considerado de manera unánime como una figura de transición o, por utilizar una expresión menos equívoca, un punto de inflexión en la historia de las ideas. Su obra pone el punto y final al universo cultural de la Antigüedad y representa a la vez su superación, inaugurando un nuevo paradigma que dejará sentir sus efectos en la Edad Media e incluso en la modernidad. En este sentido, el primer elemento de su pensamiento que debemos colocar en su haber es, como cabría esperar, la centralidad otorgada al problema del mal. Una cuestión filosófica de primer orden que, sin embargo, fue mayoritariamente ignorada por todos aquellos que le precedieron, pero que resulta

insoslayable en cualquier intento de dar sentido a la existencia. Todo esfuerzo por iluminar la realidad desde la razón y conferir dignidad moral e intelectual a la vida se vacía de contenido si no es capaz de explicar y encajar en él la innegable presencia del horror. Parafraseando lo que diría Theodor Adorno ya en pleno siglo XX, ¿qué sentido tiene preguntarse acerca de la naturaleza del bien, de las virtudes o de la misma belleza después de Auschwitz?

La problemática del mal nos conduce al segundo elemento del pensamiento de san Agustín que rompe con el marco cultural de la Antigüedad: el de la voluntad o, en una interpretación más amplia, el del abismo que se abre entre la deseabilidad moral de una acción y su realizabilidad por parte del sujeto. La elucidación racional de los conceptos morales nada aporta a su obligatoriedad, ni siquiera los hace preferibles a ojos del individuo. Como diría Hume siglos más tarde: «No va en contra de la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en un dedo».[72] Ambas cuestiones, la de la presencia del mal y la de las condiciones de posibilidad de una conducta moral, nos revelan como en el cuento del emperador la desnudez del individuo y la razón, oculta hasta entonces a los ojos del ingenuo optimismo antropológico de los antiguos. Con san Agustín, el sujeto se nos muestra por primera vez en la situación de desamparo existencial que le es propia, una situación cuyos ecos resonarán con fuerza en la reflexión filosófica de la modernidad. La filosofía pierde su inocencia primigenia.

Como veíamos en el capítulo anterior, también la concepción agustiniana del tiempo y la de la historia constituyen un punto de inflexión con relación a la mentalidad de los antiguos. Sin embargo, a la hora de hacer balance, difícilmente existen razones inobjetables para colocar estas dos aportaciones en la columna del haber. En cuanto

[72] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro II.

a la historia, su interpretación como una sucesión de acontecimientos bajo los que es posible identificar una lógica subyacente se presta a una lectura ambivalente, en función de las posiciones de cada cual. Para quien comulgue con la tesis de partida (esto es, para quien efectivamente existan una leyes más o menos rígidas en el devenir histórico), *La Ciudad de Dios* representa un hito positivo, por ser el primer intento por buscar en los hechos del pasado un orden que permitiera interpretarlos e iluminarlos, abriendo así el camino para las futuras filosofías de la historia y su comprensión científica. Pero para aquellos que no vean en los sucesos humanos más que el resultado imprevisible del azar y la libre voluntad de los agentes, la filosofía de la historia de san Agustín y aquellas que la han seguido no son sino abominaciones intelectuales que imponen sobre los hechos un constructo conceptual sin fundamento, con el que se acaba por falsear y pervertir la realidad de esos mismos hechos. Algo similar cabe decir acerca de la nueva concepción del tiempo, interpretado ahora como un curso lineal dotado de un origen y una dirección, para la cual es difícil proporcionar sólidas argumentaciones que la hagan preferible a la concepción cíclica del mismo. Tanto en un caso como en el otro, lo que puede hacerse es consignar su crucial importancia histórica, pero difícilmente posicionarse a favor o en contra: sin duda ambas concepciones representan un cambio de enfoque de duraderas consecuencias, pero no necesariamente un progreso o superación.

El tratamiento de la historia nos conduce a adentrarnos en los aspectos más controvertidos, por no decir abiertamente censurables, del pensamiento de san Agustín, aquellos que deberían colocarse en el debe de su reflexión independientemente de la posición doctrinal de cada cual. Recordemos que para el obispo de Hipona la multiplicidad de hechos que componen el devenir histórico no solo constituía la manifestación de un orden, sino la materialización de una Verdad

sancionada moralmente, frente a la que la dignidad del individuo (sus derechos, diríamos hoy en día) nada contaba. Para él, y para tantos otros después, la historia es el lugar en el que se realiza y debe realizarse el destino de una totalidad (Dios, la nación, la raza...), que como tal está por encima de las partes individuales. De estas últimas, aquellas que obstaculicen o se opongan al curso necesario y justo de los acontecimientos podrán ser aniquiladas de forma legítima en aras al mejor de los mundos posibles. Un afán totalizador que se muestra también en la insistencia en la autoridad de la Iglesia, fuente de toda verdad y legitimidad, y en la justificación teológica del recurso a la coacción con vistas al «enderezamiento» de las posiciones divergentes, de la que fue el primer exponente. En definitiva, una actitud para la cual aquello en lo que se encarna la Verdad escapa a toda responsabilidad moral y a toda crítica.

De igual manera, la reflexión acerca del mal y la voluntad pierde su positivo efecto inspirador cuando acaba por concentrarse en la genitalidad y el sexo. Con ello, se reduce toda la complejidad de la naturaleza humana y de sus motivaciones a la mera tentación de la carne, a la vez que se eliminan de un plumazo todas las riquezas que acompañan a la sexualidad humana (expresión de afectos, fuente de goce y felicidad...), concebida simplemente como fuente de todo mal. Se inaugura así la vivencia culpabilizada de una dimensión tan esencial al ser humano como el sexo, que tristemente caracterizará a la cultura occidental desde entonces y, más aún, al catolicismo.

Pero, sin duda, el aspecto más amenazador para el progreso y desarrollo de la reflexión racional provino del *nisi credideritis, non intelligetis* con el que san Agustín impregnó su pensamiento, y cuyo influjo contagiaría a toda la labor intelectual durante la Edad Media cristiana. Lejos de atemperarse, el espíritu de esta máxima, con la que se nos invitaba a subordinar el rol de la razón a las verdades disponi-

bles en los textos sagrados y en la doctrina de la Iglesia, se radicalizó a medida que se acentuaron los tonos pesimistas en el pensamiento del obispo, quien en *La Ciudad de Dios* no dudaba en afirmar que «si Dios es la sabiduría, por obra de la cual ha sido creado el universo, como nos ha sido revelado por la tradición divina, el verdadero filósofo es aquel que ama a Dios».[73] Los devastadores efectos de semejante actitud no tardaron en dejarse sentir. Ya los inmediatos seguidores de san Agustín se contentaron con reproducir y sintetizar los dichos y escritos del obispo, convertido en autoridad indiscutible, anticipando así el gusto por la estéril colección de sentencias o el comentario a los textos recibidos que caracterizaría buena parte de la actividad intelectual durante los siglos oscuros hasta la escolástica.

En cualquier caso, lo que no puede negarse es que en la obra de san Agustín se encuentran, con sus luces y sus sombras, muchos de los elementos en torno a los cuales se vertebró el pensamiento occidental en los siglos siguientes, erigiéndose así en una referencia ineludible para comprender el origen al que se remiten no pocas actitudes, presupuestos y enfoques vigentes hasta nuestros días.

[73] San Agustín, *De civ. Dei*, VIII, i.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES Y PARA SABER MÁS

A lo largo de este libro, se han hecho reiteradas referencias a la amplitud y el volumen de la producción filosófica y teológica de san Agustín, por lo que ha llegado el momento de poner sobre la mesa unos cuantos números con los que justificar tan repetitiva afirmación: durante su vida, san Agustín escribió algo más de cien obras de extensión y naturaleza diversa, a las que habría que sumar cerca de 300 cartas, 150 comentarios a los Salmos, 396 sermones, y 124 tratados sobre los evangelios de Juan. Si semejante extensión ya de por sí plantea algunos problemas a aquel que quiera acercarse a ella, este propósito se ve ulteriormente entorpecido por el carácter poco sistemático del pensamiento de san Agustín, otro aspecto al que también se hacía frecuente mención en las páginas anteriores. Las ideas centrales del pensamiento de san Agustín no se integran en un edificio intelectual cerrado y acabado, sino que aparecen aquí y allá a medida que el obispo hace uso de ellas en sus diversas polémicas religiosas.

En cualquier caso, hay dos obras que sobresalen por encima de todas las demás, y que tradicionalmente han constituido el corpus esencial para aproximarse a la figura de san Agustín. La primera de ellas

son las *Confesiones*, la peculiar autobiografía espiritual que nuestro protagonista escribió en el ecuador de su vida, al poco de ser consagrado obispo de Hipona. A pesar de haber sido redactada antes de que san Agustín se enfrentara a las principales polémicas en torno a las cuales se desarrolló su pensamiento, es una excelente aproximación a la personalidad del obispo y en ella se encuentran ya buena parte de las temáticas recurrentes en su reflexión: la concepción absolutamente transcendente de Dios, el abismo entre conocimiento y voluntad, y la gracia gratuita de Dios como única vía para alcanzar la salvación, por citar las más importantes. A estas virtudes cabría añadir que se trata, sin duda, de la obra más fácilmente accesible del autor, disponible en múltiples ediciones. Conviene sin embargo realizar una advertencia a su potencial comprador: por razones no siempre fáciles de explicar, en el pasado muchas de las ediciones se han limitado a incluir los primeros nueve libros del texto original (los estrictamente autobiográficos), omitiendo los últimos cuatro que contienen, por otra parte, algunos de los razonamientos con mayor enjundia filosófica.

La segunda obra fundamental es *La Ciudad de Dios*, a la que básicamente dedicábamos todo el sexto capítulo de este libro. Es la gran obra de madurez, en la que la reflexión sobre la historia (objeto principal del manuscrito) está acompañada por todos y cada uno de los temas centrales del pensamiento del autor: la gracia, la predestinación, la institucionalización del cristianismo en torno a la iglesia, el libre albedrío, la sexualidad y el pecado original... Existe una versión «reducida» de esta monumental obra (22 libros en su versión original) publicada por la editorial Tecnos y coordinada por Salvador Antuñano Altea, responsable de la selección de los textos y del aparato crítico (introducción y notas). Si bien este último aspecto responde a una lógica apologética y confesional, ello no resta ni un ápice a la validez de esta antología para todo aquel que quiera conocer de primera mano el pensamiento de san Agustín.

No podemos resistirnos a la tentación de proporcionar algunas indicaciones generales sobre el resto de la ingente producción agustiniana. A pesar de las diversas agrupaciones de la que ha sido objeto (obras homiléticas, apologéticas, polémicas...), a nuestros efectos el criterio que se nos antoja más relevante es el de categorizarla en función de las diversas temáticas y diatribas que hemos tratado en el presente volumen, esto es:

«Platónicas» (bautizadas en ocasiones como «filosóficas»): dedicadas esencialmente a la adaptación del platonismo plotiniano y sus categorías conceptuales a la religión cristiana. Se trata en su mayoría de obras tempranas, escritas en el período que va desde su conversión en Milán, hasta los primeros años de vuelta en África. En particular, cabe destacar las *Confesiones*, el *Contra Academicos (Contra los académicos)*, el *De Magistro (El maestro)* y el *De ordine (El orden)*.

Contra manichaeos: Las *Confesiones*, *De Genesi adversus Manichaeos (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos)*, *Contra ep. Manichaei quam vocant fundamenti (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»)*, *Contra Faustum Manichaeum (Réplica a Fausto, el maniqueo)*.

Contra donatistas: *Contra epistolam Parmeniani (Réplica a la carta de Parmeniano)*, *Contra litteras Petiliani (Réplica a las cartas de Petiliano)*, *Contra Gaudentium, Donatistarum ep. (Réplica a Gaudencio, obispo donatista)*.

Contra pelagianos: *Contra duas epistolas pelagianorum (Réplica a las dos cartas de los pelagianos)*, *De nuptiis et concupiscentia (El matrimonio y la concupiscencia)*, *Contra Julianum (Réplica a Juliano)*, *De spiritu et littera (El espíritu y la letra)*.

Contra paganos: *La Ciudad de Dios*.

A todas ellas habría que añadir la infinidad de comentarios a los salmos o cartas varias en las que San Agustín aborda cada una de estas cuestiones. Aunque quedan más allá del alcance de este libro, centrado mayoritariamente en los planteamientos de naturaleza filosófica, vale la pena dejar constancia también de algunas obras de contenido eminentemente doctrinal o teológico, entre las que destacan el *De Trinitate (La Trinidad)* y el *Enchiridion (Manual de fe, esperanza y caridad)*. Para aquel que sienta curiosidad por su lectura, tanto unas como otras están disponibles en la web http://www.augustinus.it/spagnolo, incluyendo (por si a alguien le interesara) los textos originales en latín.

No queremos acabar sin antes mencionar dos obras que constituyen una excepcional introducción al mundo material e intelectual de san Agustín. La primera de ellas es *Augustine of Hippo*, de Peter Brown, el texto considerado indiscutiblemente como la mejor aproximación a la vida y a la evolución del pensamiento del obispo de Hipona. Todo un clásico que, para desgracia del lector hispánico, no está disponible en su versión castellana, descatalogada desde hace años. Quien quiera leer este magnífico libro deberá recurrir al texto original en inglés (en su versión revisada del año 2000), o a las ediciones en otras lenguas, como el italiano, el francés o el alemán, por citar las más comunes. La segunda es una obra de más amplio alcance: *El cristianismo. Esencia e historia*, del teólogo suizo Hans Küng. Una amena y documentadísima exposición de la historia del cristianismo, en la que el lector podrá encontrar, además de la pertinente sección dedicada a san Agustín, un cuadro apasionante del cristianismo de los orígenes.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de san Agustín | **Historia, pensamiento y cultura**

303-304. Fase álgida de las persecuciones a los cristianos dictada por el emperador Diocleciano.

312. Con el Edicto de Milán, el emperador Constantino reconoce la libertad religiosa en el Imperio Romano.

321. Los donatistas inician su expansión por el norte de África.

354. El 13 de noviembre nace san Agustín en Tagaste.

Vida y obra de san Agustín	Historia, pensamiento y cultura
371. San Agustín llega a Cartago para continuar sus estudios. Poco después, lectura del *Hortensio* de Cicerón.	**372.** Primer edicto antimaniqueo.
375. San Agustín regresa a Tagaste como seguidor de los maniqueos y es expulsado de la casa materna por albergar ideas «revolucionarias».	**380.** Edicto de Tesalónica, con el que el emperador Teodosio reconoce al cristianismo como la religión oficial del Imperio.
383. San Agustín llega a Roma para impartir clases.	
384. Tras un año en Roma, san Agustín se dirige a Milán, donde ha conseguido una plaza de profesor. Descubrimiento de las obras de Plotino.	
385. Mónica, la madre de san Agustín, se instala con él en Milán.	
386. Conversión de san Agustín.	
387. Bautismo de san Agustín.	
388. Regreso a Tagaste. Muerte de Mónica.	

Vida y obra de san Agustín	Historia, pensamiento y cultura
391. San Agustín es ordenado sacerdote.	
	395. Fallece el emperador Teodosio el Grande. Sus hijos, Honorio y Arcadio, se reparten el Imperio. Honorio se hace cargo del Imperio de Roma de Occidente.
396. A la muerte del obispo Valerio, san Agustín se convierte en el nuevo obispo de Hipona.	
397-398. San Agustín escribe las *Confesiones*, que se publicarán en el año 400.	
	400. Pelagio lleva a Roma el mensaje pelagiano.
	405. Edicto de Unidad, por el cual se proscribe el donatismo.
	410. Las huestes visigodas de Alarico saquean Roma.
	411. *Collatio* de Marcellino, donde se prohíbe definitivamente el donatismo. Se inicia la aniquilación de la Iglesia donatista.
	413. Llega a África el pelagianismo.
416. Carta 217 de san Agustín con las doce proposiciones antipelagianas.	

Vida y obra de san Agustín

426. San Agustín acaba y publica *La ciudad de Dios.*

430. Muere san Agustín.

Historia, pensamiento y cultura

431. Edicto de Éfeso. El pelagianismo es condenado como herejía.

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

R

S

T

U

V

SAN AGUSTÍN

El Doctor de la Gracia contra el Mal

Con la obra de San Agustín (354 – 430) se inaugura el nuevo paradigma filosófico que caracterizará a la edad media. Sus textos constituyen un hito en la historia del pensamiento, cuyos ecos resuenan hasta nuestros días. Todo el periplo biográfico e intelectual del obispo de Hipona gira de forma casi obsesiva en torno a una cuestión filosófica de primera magnitud, con la que la filosofía pierde su inocencia primigenia: ¿cómo explicar la aterradora presencia del mal? La pregunta contiene un desafío imposible de soslayar, en la medida en que de su resolución depende la posibilidad de dotar de algún sentido a la existencia. Con sus respuestas, San Agustín moldeará de forma decisiva el pensamiento cristiano y la cultura de la Europa occidental; a partir de ellas, el pesimismo y la angustia adquirirán carta de naturaleza en la reflexión filosófica.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

